A. gr. b.
2614

a. gr. b. 2614

Kunhardt
(Plato)

A

<36604943840010

<36604943840010

Bayer. Staatsbibliothek

L

Platons Phädon,

mit

besonderer Rücksicht

auf die

Unsterblichkeitslehre

erläutert und beurtheilt

von

H. Kunhardt.

Lübeck 1817.
Bey G. B. Niemann.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Sr. Hochwürden

dem

Hochverdienten Senior des ehrwürdigen Ministeriums
der freien Stadt Lübeck,

Herrn

Johann Heinrich Carstens,

Pastor an der Domkirche daselbst,

dem

verdienstvollen Hirten und Lehrer der Gemeine,

dem Greise von ungeschwächter Kraft,

seinem vieljährigen Gönner,

am Tage

der funfzigjährigen Amtsfeier desselben

ehrfurchtsvoll gewidmet

vom

Verfasser.

Hochwürdiger Herr Senior!

Innigst verehrter Gönner!

Ein herzerhebendes Gefühl muß an diesem feierlichsten Ihrer Lebenstage, an welchem Sie auf eine segensreiche Laufbahn, auf ein halbes Jahrhundert, im treuen Dienst der Kirche, in unermüdeter Wirksamkeit für das Seelenwohl der Gemeine, verlebt, zurückblicken, Ihr innerstes Gemüth durchdringen. Bei vollkommner Gesundheit des Geistes und Körpers, mit dem seligen Bewußtseyn, Ihr erhabenes, der beglückenden Wahrheit des Evangeliums geweihetes, Amt von ganzer Seele geliebt, ihm Ihre edelsten Kräfte, ja Ihr ganzes Daseyn geweihet, der Würde des höchsten Berufes, dem ein Mensch sich widmen kann, nie etwas vergeben zu haben, verehrt von Ihrer Gemeine, geliebt von vielen Dankbaren, denen Sie Rathgeber, Lehrer, tröstender und helfender Freund, waren, feiern Sie unter den Glückwünschen des theilnehmenden Lübecks, mit herzlichem Dank gegen die allwaltende Vorsehung, einen Tag, den wenig Sterbliche in ihrem Wirkungskreise er-

leben. Wie muß bei dem anbrechenden Lichte dieses Tages Ihr Innerstes von Dank erglühen gegen den Gott, dessen heiliges Wort Sie so treu verkündigt, den Sie durch Ihren Wandel geehrt haben, gegen Ihn, der mit unendlicher Liebe Sie in allen Stürmen des äußern Lebens aufrecht erhielt, Sie in der schreckens- und leidensvollen Periode Ihrer Vaterstadt, wo jeder selbst des Trostes bedurfte, mit der Kraft und dem Glauben ausstattete, welcher erforderlich war, um Andere durch die beruhigende und erweckende Kraft des Evangeliums aufzurichten!

Wer könnte Zeuge dieser erhebenden Feier seyn, ohne mit Ihnen aufrichtig die Gefühle der Freude zu theilen! Wer, dem die hohe Würde und der segensreiche Einfluß Ihres Amtes einleuchtet (und wahrlich nur Unwissenheit oder Leichtsinn kann beides verkennen!), möchte zurückhalten den Ausdruck des Glückwunsches und der Verehrung! Wer, dem der Mensch etwas mehr ist, als ein Thier, das in Ge-

mächlichkeit gefüttert werden soll, bliebe gleichgültig gegen jene treuen Arbeiter, die der Herr in seinen Weinberg gesandt hat, und die, begeistert für überirdische Zwecke, in treuer Pflichterfüllung ausharreten bis ans Ende!

Ja, verehrtester Greis! es ist die innigste Werthschätzung Ihres heiligen Geschäftes an sich, es ist die Hochachtung für den das Amt ehrenden Sinn, mit welchem Sie es verwaltet, es ist endlich Dankbarkeit für die humane und liebevolle Art, mit welcher Sie vor beinahe zwanzig Jahren mich, den Fremdling, hier aufnahmen, was mich vermocht hat, wie sehr auch Ihre Bescheidenheit dagegen sich sträubt, Ihnen dieß öffentlich zu sagen. Genehmigen Sie diesen Ausdruck meiner Ehrerbietung, und empfangen Sie, als Denkmal derselben, von mir die Zergliederung und Kritik einer seit mehr denn 2000 Jahren hochberühmten Schrift des Athenischen Weisen, den Sokrates die Seele seiner Schule nannte. Sie

betrifft einen Gegenstand von höchster Wichtigkeit für jeden Menschen, der über den Zusammenhang der Gegenwart und Zukunft, über des Erdenlebens Gehalt und Bedeutung nachsinnet; sie trifft in einigen Ansichten mit der heiligen Schrift zusammen; und leuchtete gleich dem trefflichen Urheber nicht des Christenthums alles verklärende Sonne, so bleibt sie doch unläugbar ein Erzeugniß ungemeinen Scharfsinns, männlich ernster Untersuchung, und reinen, ja göttlichen Sinnes. Und in dieser Hinsicht war sie es werth, Ihnen an einem Tage, wo Sie auf unsterbliches Wirken im Reiche Gottes zurückschauen, geweihet zu werden von:

Ew. Hochwürden

Lübeck,
im August 1817.

ergebenstem Verehrer

H. Kunhardt.

Wenn irgend ein Philosoph über die der Menschheit so wichtige Frage von der Unsterblichkeit der Seele vernommen zu werden verdient, so ist es Plato. Er, der geistvolle und scharfsinnige Forscher, der in seiner Ideenlehre ein wahrhaft originelles Meisterwerk aufgestellt hat, und in allem, was er untersucht, sich weit über die gemeine Ansicht erhebt, und bis in die Tiefen der Gottheit mit ächtem Späherblick vordringt, er konnte über einen Gegenstand, welcher das heiligste Interesse jedes nicht ganz in Sinnlichkeit verstrickten Menschen so unmittelbar angeht, kein gemeines Urtheil fällen. Sein Phädon, auch abgesehen von der dramatischen Kunst, von der unübertrefflichen Klarheit in Entwickelung der Ideen, von jener attischen Anmuth und dem würdigen Ton der Behandlung, wird schon um dieses Hauptgegenstandes willen so lange ein Object der Bewunderung und der Liebe bleiben, als noch ächter Kunstgeschmack zu Griechenlands Musen hinüberzieht. Ist gleich die Unsterblichkeitslehre keinesweges einziges Thema dieses Dialogs, wie der scharfsinnige Schleiermacher gezeigt hat, und hängt gleich die Hauptuntersuchung so genau mit Plato's Lehre von der Natur des menschlichen Erkennens zusammen, daß eine auf die

andere ein unverkennbares Licht wirft; so verdienen doch die Gründe für die unsterbliche Fortdauer, oder vielmehr für die ewige Natur der Seele, sofern sie zum Theil aus der Natur des Erkennens hervorgegangen sind, ihre besondere Erwägung und die sorgfältigste Prüfung. —

Was überall das Studium dieses tief eindringenden Denkers zwar reizend macht, aber auch erschwert, das liegt 1) theils in der durchgängigen Beziehung seiner gesammten Geistesprodukte auf einander, in der, sich allmählig von dunkler Ahnung zur hellsten Idee aufklärenden und läuternden, Vorstellungsweise des Philosophen, welche Schleiermacher, aus der vertrautesten Bekanntschaft mit dem Gange seiner Entwickelung, mit Scharfsinn enträthselt hat, so daß man billig Bedenken tragen sollte, über einen Theil des kunstreichen Baues zu urtheilen, ohne das Ganze klar zu überschauen, aus Furcht jenem Thoren verglichen zu werden, der ein Haus empfehlen wollte, und zur Probe einen Stein vorzeigte; 2) theils in der üppigen, dramatisch-kunstvollen, durch so manche Digressionen und Seitenblicke gewundenen, Darstellungsweise, aus welcher, nachdem alle Momente auf der einen und der andern Seite in die Wagschale gelegt sind, und nun ohne bestimmte Entscheidung der Gegenstand plötzlich verlassen wird, kaum der wirklich platonische Gedanke mag herausgehoben werden.

Die Absicht meiner Schrift ist ein Versuch: erstlich den ganzen labyrinthischen Gang des kunstreichen Dialogs, auch für die, welche ihn in der Ursprache lesen wollen, zu verfolgen und darzustellen; zweitens das, was zerstreut liegt, in Schlußform, so gut ich es vermag, zusammenzufassen; drittens und vorzüglich die Gründe

für der Seele Unsterblichkeit einer sorgfältigen Prüfung zu unterwerfen. Mag man es meiner Vorliebe für das köstliche Werk zu Gute halten, wenn ich, hingerissen von der Schönheit desselben, auf einzelne würdevolle und rührende Situazionen, auf die Haltung der Charaktere, auf das Große und Herrliche in den Reden des über Tod und Grab erhabenen Sokrates, aufmerksam mache. Um zugleich dem Humanisten verständliche Winke für die Lesung des Werks zu geben, werde ich mich an die Heindorfsche Ausgabe des Dialogs halten, und mit Hinweisung auf die Seitenzahl derselben den Ideengang entwickeln.

Echekrates, aus Phlius, einer kleinen Stadt im Gebiete von Sicyon, vielleicht der Pythagoreer, dessen Diogenes von Laërte VIII. 46, und Jamblich im Leben des Pythagoras I. 35. erwähnt, verlangt vom Phädon, aus Elis, dem Stifter der Eleischen Schule, über welchen in den unten angeführten Stellen weitere Auskunft gegeben wird, zu wissen, welche Reden Sokrates vor seiner Hinrichtung geführt habe, und unter welchen Umständen er gestorben sey. Von der erfolgten Hinrichtung habe er zwar gehört; aber, bei dem lange unterbrochenen Verkehr zwischen Athen und seiner Heimath, wisse er nichts von den nähern Umständen seines Todes, am wenigsten, warum die Hinrichtung so spät erfolgt sey. 2—4. Echekrates schildert ihm dann mit einer herzlichen und liebenswürdigen Naivetät, nachdem er die Ursache des Aufschubs angezeigt hat, die Ruhe des weisen Mannes im Angesichte des Todes und die Stimmung der anwesenden Freunde — 6. Er nennet diese Freunde, erzählt einige Nebenumstände; z. B. Xanthippe's Erscheinung und Wehklagen im Kerker, des Sokrates Traum und die,

diesem Götterwinke gemäß angestellten Uebungen im Versbau — 13.

Der Leser des Gesprächs wird nicht ungern mit uns einige Augenblicke bei diesem seelenvollen Gemälde verweilen. Zunächst schätzen wir billig sehr hoch jene lebendige Theilnahme treu ergebener Freunde an dem Schicksale des rechtschaffnen und geistvollen Lehrers, welchem sie so manche Belehrung verdankten. Schon am frühen Morgen, ehe noch der Kerker geöffnet wird, finden sie sich ein; nicht einer gemeinen Artigkeit wegen dann und wann, sondern täglich, die ganze nicht unbedeutende Zeit hindurch, welche von der Bekränzung des nach Delos bestimmten Schiffes bis zur Rückkehr der heiligen Gesandschaft verfloß. (S. 5. und S. 13. d.) Noch am Tage seiner Hinrichtung, während die Eilfmänner *) (οἱ Ἑνδεκα) beschäftigt sind ihm die Fesseln abzunehmen, und die nun am gedachten Tage zu vollziehende Ausleerung des Giftbechers anzukündigen, erscheinen sie ungewöhnlich frühe. Es sind, den Phädon mit eingerechnet, zehn einheimische Freunde genannt, noch Andere (ἄλλοι τινὲς τῶν ἐπιχωρίων) verschwiegen. S. 12. c. Denen haben sich zugesellet Sim-

---

*) Diese Undecimviri waren aus den zehn Stämmen des gesammten Athenervolks gewählt. Jeder der zehn Stämme gab Einen her; der eilfte Mann war der ihnen zugesellete Γραμματεὺς oder Registrator. Man nannte sie auch Νομοφύλακες. Sie mußten über die Vollziehung gesprochener Urtheile wachen, und hatten die Aufsicht über die Verhafteten in den öffentlichen Gefängnissen. Ihre Befugniß ging noch weiter. Sie konnten auch diejenigen gefänglich einziehen, welche des Diebstahls, Kinder- und Straßenraubes verdächtig waren, und nach eingestandener That sie hinrichten lassen. S. das Weitere in Potters Archäologie I. S. 161.

mias und Kebes aus Theben, welche als Haupt-Unterredner mit dem Sokrates zu bemerken sind, und Phaedondes, nach Heindorfs Vermuthung gleichfalls aus Theben. Dazu waren noch gekommen Euklid und Terpsion aus Megara. Also mindestens funfzehn Freunde läßt Plato, um das lebendige Interesse der Verehrer des weisen Mannes anschaulich zu machen, täglich dort sich einfinden. Und wie sind nun diese gestimmt? Wohl wandelte Wehmuth sie an bei dem Anblick des gefesselten Weisen; aber die himmlische Ruhe und Hoheit seines Geistes verscheucht bald allen Trübsinn; ihre gewichtvollen Reden erheben sie über jede zeitliche Rücksicht; ja in Heiterkeit und Lachen verklärt sich der Triumph des philosophischen Geistes (S. 11). Rührend unterbricht des Sokrates Gattin, mit einem jüngeren Sohne, am letzten Tage durch weibliche Klagen die Stille; doch nur, um einen neuen Beweis der männlichen Seelenstärke des Gatten und Vaters zu veranlassen. Auf einen ernsten Wink des Sokrates läßt Kriton sie hinwegführen. — Und gleich das erste Wort des entfesselten Sokrates ist, seinem Charakter gemäß, philosophischen Inhalts. So läßt Plato in kunstvoller Anordnung den Denker sich selbst vergessen, und, im ersten Gefühl eines nachlassenden Schmerzes der früher drückenden Fessel, ein fein gedachtes Wort reden vom Uebergang des Schmerzes zum Vergnügen. S. 16. b. c. Schon das Aufhören des Schmerzes nämlich ist eine Art und ein gewisser Grad des Vergnügens; dieß letztere aber grenzt in zwiefacher Rücksicht wieder an den Schmerz, theils in so fern das Verschwinden genossener Lust eine Leere und ein Sehnen in der Seele zurückläßt; dann aber auch, weil höchster Grad der Lust zu straff gespannter

oder zu lebhaft erschütterter Nerven zum Schmerz gesteigert werden kann. Darum, wiewohl beide zugleich nicht in der Seele Statt finden können, hat doch ein Gott, sagt S., sie gleichsam an ihren Enden zusammengeknüpft. Wie fruchtbar dieser nur beiläufig hingeworfene Satz für Seelenkunde sei, wie viel für die Empfehlung der Mäßigung und Abhärtung daraus folge, leuchtet jedem Denker ein.

Nachdem nun Sokrates, wie gesagt, seine im Kerker angestellten Uebungen in metrischer Behandlung einiger Aesopischen Fabeln aus seiner Folgsamkeit gegen den im Traum erhaltenen Götterwink erklärt hat, S. 22. 13, gibt sein dem Kebes ertheilter Auftrag, dem Evenus zu sagen, daß dieser ihm (dem Sokrates) folgen sollte, Anlaß zu reden über die Unsittlichkeit des Selbstmordes, welchen auch Philolaus (ein Pythagoreer aus Croton, Schüler des Archytas) gemißbilligt habe. S. 22. 13 bis S. 28. 17. Dahin leitete nämlich Mißverstand von Seiten des Simmias, welcher des Sokrates Worte, „wenn Evenus „vernünftig“, wenn er Philosoph sey, so werde er, wie jeder andere solches Namens Würdige ihm folgen wollen“ vom Selbstmorde verstanden hatte. — Sokrates mißbilligt den Selbstmord gleich anfangs (S. 22. unten) doch ohne für diese Mißbilligung sofort seine eigenen Gründe anzuführen. „Doch wird er, heißt es, nicht sich selbst Gewalt anthun: denn dieß, sagt man, sey unrechtmäßig.“ Wie nun Kebes darin einen Widerspruch findet mit des Sokrates eigenen Worten (daß nämlich der Philosoph werde sterben wollen und doch nicht sich tödten dürfe) so veranlaßt dieser Einwurf jenen zuerst beiläufig die Gründe gegen den Selbstmord anzuführen, welche Philolaus während seines Auf-

enthalts in Athen, und sonst auch Manche, die ihn verwarfen, im Sinne möchten gehabt haben. Die dunkle und gewichtvolle Sprache der Mysterien: „daß der Mensch aus der Obhut, und gleichsam dem Verhaft, in welchem er sich befinde, nicht entlaufen dürfe, sey zwar schwer zu enträthseln; aber es sey doch ein wahrer Gedanke (und diesen hatten vermuthlich Pythagoreer geäußert): der Mensch gehöre zu dem Besitzthum und gewissermaaßen zur Heerde der Götter. Ehe der Eigenthümer nicht ein Stück seiner Heerde opfern oder abschlachten wolle, dürfe es nicht sich selbst tödten *). So auch der Mensch nicht; es sey denn, setzt er, um sich selbst vor Mißdeutung zu verwahren, hinzu, daß ihm der Gott die Nothwendigkeit, wie uns im gegenwärtigen Falle, auferlege. Kebes bekräftigt dann zwar die Richtigkeit jener Ansicht; weil aber daraus folge, daß die weiseren Menschen sich nicht der Pflege und Obhut der Götter würden entziehen wollen, so leitet er daraus abermals die Un=

---

*) Einen bequemern Sinn möchte aber, da vom Dürfen und Sollen beim unvernünftigen Thiere die Rede nicht seyn kann, unsere Stelle dann haben, wenn wir κτήματα, welches Besitzthum im weitesten Sinne bedeutet, auch von Leibeigenen verstehen dürften, die auch als Sache (mancipium) betrachtet wurden, und über welche in finstern Zeitaltern der Herr sich das Recht über Leben und Tod anmaaßte. Dieß stimmte wenigstens gut zusammen mit der von Heindorf verglichenen Stelle aus dem Phädrus §. 131., wo die Götter δεσπόται und die Menschen δοῦλοι genannt werden. — Merkwürdig ist übrigens die Aehnlichkeit mancher Aussprache in der heiligen Schrift mit diesem Bilde von einer Heerde, vom Knechte und vom Herrn. Gott ist mein Hirt, sagt der Psalmendichter, und: ein guter Hirte weidet seine Schaafe, sagt Christus.

verträglichkeit dieser Behauptung mit der frühern des Sokrates ab. — Der weise Lehrer freuet sich dieses Nachdenkens; er rühmet den Kebes als einen Selbstdenker, S. 29. 18, und wie nun auch Simmias den Einwurf seines Landsmannes unterstützt, und ihn geradezu gegen den Sokrates geltend macht; so fängt dieser an §. 19. sich zu vertheidigen, in der Hoffnung sie besser als seine Richter zu überzeugen. „Er hoffe in das Gebiet besserer Menschen und guter Götter zu gelangen; nur in dieser Hoffnung halte er sich befugt nicht ungern in den Tod zu gehen. Daß noch ein Zustand nach dem Tode, und zwar dem rechtschaffenen Menschen ein weit besserer, als dem Schlechten, bevorstehe, des lebe er in der freudigsten Hoffnung. Das Wiedersehen anderer Menschen wolle er gar nicht so steif und fest behaupten; aber desto gewisser sey ihm der andere Theil seiner Ueberzeugung. *) Seine denkenden Freunde, weit entfernt diesen Glauben

---

*) Hier haben wir also des Platonischen Sokrates unumwundenes Geständniß seines Glaubens an Unsterblichkeit und Vergeltung. Hier ist auch von fern schon das Hauptthema des Dialogs angedeutet. Uebrigens scheint es der Bemerkung nicht unwerth, daß jener Glaube nicht das Motiv seines Entschlusses zu sterben war, welches er vielmehr in der Verpflichtung des Bürgers fand, dem Willen und der rechtlichen Entscheidung einer bestehenden und anerkannten Obrigkeit nicht zu widerstreben; daß Sokrates aber gleichwohl eingesteht, ohne diesen Glauben würde er ruhig und freudig nicht in den Tod gehen können. So erscheint auch hier die religiöse Ahnung als ein höchst mächtiger Stützpunkt durchgreifender und weltüberwindender Rechtschaffenheit.

ohne weitere Gründe der Rechtfertigung so hinzunehmen, fordern ihn auf, nicht aus dem Leben zu scheiden, ohne dieß Gemeingut, dessen Besitz er doch wohl auch ihnen sichern möchte, außer allen Zweifel zu setzen.

Jetzt, da die Sache ernsthaft zu werden beginnt, erfolgt durch den Zwischenbericht des Simmias eine höchst drollige Unterbrechung. Er berichtet, daß der Gefangenwärter dem Sokrates Mäßigung im Reden anrathe, weil sonst, bei erhitztem Blute, das Gift nicht die rechte Wirkung habe, und er vielleicht sonst mehr als eine Dosis Schierling zerreiben müsse. Ganz im Charakter des gegen alles Mitleid verstockten Eigennutzes einer gemeinen Seele gedichtet! Denn daß nicht Erbarmen die Triebfeder war, beweiset die von Heindorf beigebrachte, auf eine Stelle im Phocion des Plutarch gegründete Bemerkung aus Petits Miscellan. Obs. „Alle schon hatten getrunken, so erzählt Plutarch, da gebrach es am Gifte, und der Kerkermeister weigerte sich eine neue Dosis zu bereiten (τρίβειν, zu reiben) wofern er nicht zwölf Drachmen erhielte. — — Einige Augenblicke nachher rief Phocion der Freunde einen zu sich, sagte: zu Athen sey nicht einmal der Tod umsonst, und befahl dem Menschen den Batzen zu reichen.

Und was erwiedert Sokrates? Lachend und scherzend sagt er: laß ihn da laufen; betreibe er sein Geschäft; mag er mir zweimal, nöthigenfalls auch dreimal einschenken.

„Aber, möchte einer sagen, sind das nicht unangenehm störende Zwischenreden? Unterbrechen sie nicht auf eine dem wißbegierigen Leser höchst lästige Weise den Faden der Meditazion?“

Ich antworte: Wohl dünkt es so einen Leser, der

mühsam sich durch eine fremde Sprache zu lichtvollem Zusammenhange hindurcharbeiten muß. Aber im Ernst urtheilen kann nur so, wer Plato's dramatische Kunst, die sich gerade hier im hellsten Glanze zeigt, durchaus verkennet. Welch ein sprechender Charakterzug des Menschen, dem selbst der Schierling, den der weiseste Athener trinken soll, noch Profit bringen muß; und auf der andern Seite, welche Erhabenheit der Seele beim Sokrates, und wie so ganz in seinem Charakter, in welchem sich Weisheitsliebe mit Redseligkeit einigte!

Bald lenkt dann die Rede wieder ein, und es wird der Beweis geführt, daß der Philosoph dem Tode ohne Furcht, ja hoffnungsvoll entgegen gehen müsse. S. 34. §. 31. med. Denn das Streben dessen, der auf die rechte Weise philosophire, sey, ihm selbst unbewußt, auf das Absterben gerichtet; eine Ungereimtheit und ein Widerspruch würde es mithin seyn, das bei seiner wirklichen Annäherung zu fürchten, und dem sich entziehen zu wollen, was man im ganzen Leben zum Ziel seiner Bestrebungen gemacht habe. 22.

Hier drängt sich dem Simmias der Kontrast dieser Behauptung mit der gewohnten Sinnesart der Menschen dergestalt auf, daß er in ein Gelächter ausbricht und zu erkennen gibt: der große Hause werde glauben, den Philosophen geschehe ganz recht, wenn man sie hinrichte. Denn man sähe ja, würde er sagen, daß diese Leute wirklich nach dem Tode trachteten, und also kein besseres Schicksal verdienten. S. 35. med.

Das greift nun Sokrates wieder auf. In der Hauptsache, sagt er, hätte die so urtheilende Menge wohl recht; nur müsse sie sich bescheiden, von dieser Art des philoso-

phischen Todes keinen Begriff zu haben. Und so schreitet er, unbekümmert um das Gerede der unwissenden Menge, zur Erklärung des vielfachen Sinnes, welchen er mit diesem Begriffe verbindet. S. 35. §. 23.

Er geht aus von der gemeinen und krassen Vorstellung, der Tod bestehe in einer Trennung und völligen Ablösung der Seele vom Körper. Entweder kommt ihm kein Zweifel darüber in den Sinn, oder er legt sie deshalb zum Grunde, weil sie zur Entwickelung des nun zu erörternden Begriffs am tauglichsten war.

1) Streben nach Sinnenlust jeglicher Art, nach Pflege des Körpers und Schmuck, nach allem, was Schminke und Zierrath genannt werden mag, ist unter der Würde des Philosophen. Dieser entsagt demselben, so weit es nur immer das Bedürfniß gestattet. *) Schon

---

*) Hier drängen sich dem nachdenkenden Leser folgende Bemerkungen auf: 1) Wie leicht konnte die Uebertreibung solcher Maximen zu derjenigen, an Schmutz und Bettelstolz grenzenden, Vernachlässigung des Aeußern führen, welche man mit dem Namen des Cynismus bezeichnet! Wie unverkennbar liegt also in dieser Lehre, sobald Mißverstand und Uebertreibung hinzukam, der Cynismus, welchen ein Diogenes von Sinope so weit trieb, daß er sogar den Becher von sich warf, weil die Hand zum Wasserschöpfen genügte! 2) Welches Resultat würde hervorgehen, wenn dieser Grundsatz in seiner ganzen Strenge auf das Leben angewandt würde, und wenn jeder Mensch in dem Sinne Philosoph werden könnte, da doch nicht zu läugnen ist, daß alle Maximen, die zur Veredlung der Menschheit führen, wo möglich, in höchster Allgemeinheit herrschend werden sollen. Da wären also, auch bey mäßiger Cultur des Erdbodens, die Producte der Natur mehr als hinreichend zur Stillung aller Bedürfnisse. Da würde noch Luxus und königliche Pracht seyn, was jetzt Armseligkeit

in so fern also sucht er sich von den Banden des Körpers immer unabhängiger zu machen. Dagegen ist sein ganzes und eifrigstes Bestreben auf die Veredlung und Ausbildung der Seele gerichtet. Dem großen Haufen aber erscheint eine so geflissentliche Enthaltung von aller Sinnenlust nicht viel besser als absichtliche Abtödtung. *) S. 38.

2) Ferner: alle sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen (αἰσθήσεις) trüben die Erkenntniß. Selbst die genauesten und deutlichsten der Sinne, Gesicht (visus, ὄψις) und Gehör (auditus, ἀκοὴ) mit welchen verglichen die andern weniger zuverlässig und unbestimmter sind (φαυλότεραι) erkennen nichts vom Wesen der Dinge (τῶν ὄντων), geben nicht Einsicht (φρόνησιν) noch Wahrheit (ἀλήθειαν) nichts Gewisses (σαφὲς) und Genaues (ἀκριβὲς) und Lauteres (καθαρὸν, εἰλικρινὲς) zu erkennen. Sie sind aus dem Körper entspringende, in dessen

---

und ein Hungerleben genannt wird. Wie viele mechanische Künste, wie viele Zweige der Industrie und des Handels, würden dadurch sogleich überflüssig gemacht! Aber welche Mittel der Belebung des Menschengeistes zu heilsamer Anstrengung würden mit dem allem, was, gemißbraucht, Zunder des Lasters werden kann, auch wegfallen!

3) Wie nahe kommt indeß doch auch hier Platons Lehre dem Christenthum, welches gebietet zuerst zu trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit; welches dringet auf Ertödtung des alten Menschen, damit der neue Mensch erstehen könne in verjüngter Kraft; welches uns zuruft: habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist u. s. w.; und an einem andern Orte: Kreuziget Euer Fleisch sammt den Lüsten und Begierden!

*) So sagt Xenophon in den Memorabilien selbst von den jungen Wüstlingen Kritias und Alkibiades, daß sie lieber würden sterben wollen, als leben wie Sokrates.

Organisazion gegründete, Anschauungsweisen. Folglich ist auch in dieser Hinsicht der Körper ein Hinderniß der Erkenntniß des Wahren. Also je mehr man sich von dem Einfluß der Sinne befreien und reinigen, mithin auch in dem Sinne absterben kann, desto näher kommt man der Weisheit. S. 39 bis 42.

Hier stehe der Leser einen Augenblick mit uns stille. Denn nahe liegt uns die Bemerkung, daß a) Plato eine vom Körper ganz unabhängige, und ohne dessen Mitwirkung nur desto vollkommnere Erkenntnißweise der Seele annimmt, eine Art von intellectualer Anschauung, welche unmittelbar das Wesen der Dinge zu ergreifen vermöchte, wenn nur der Sinnen-Einfluß ganz könnte aufgehoben werden. Er denkt sich die Seele wie getrübt (παραλυπουμένην) und gleichsam, um in seinem Bilde zu bleiben, zusammengeknetet (ξυμπεφυρμένην) mit dem Körper. Je mehr sie also in sich selbst eingehen, sich ganz überlassen bleiben kann (αὐτὴ κατ' αὐτὴν γίγνεσθαι S. 40. unten.) desto reiner wird sie das Wahre anschauen.

b) Nur einen Schritt weiter, nur angenommen, was die Verfechter der staunenswürdigen Wirkungen des Magnetismus lehren, was Hr. v. Strombeck als Augenzeuge will erfahren haben, daß es möglich sey, die Seele durch magnetischen Schlummer so zu paralysiren, daß sie durch keinen sinnlichen Widerstand gehemmt, unmittelbarer Erkenntniß empfänglich werde: und wir finden beim Plato einen unabsichtlich ausgestreueten Keim zur Lehre vom Magnetismus.

3) Daß aber eine solche reine, von aller Beimischung des Sinnlichen freie, Erkenntniß kein bloßer Traum sey, dafür bürgt uns, meint er, folgende, S. 41 eingeflochtene

Behauptung, die, da sie ihm Simmias ohne Bedenken einräumet, Platons aufrichtige Ueberzeugung ausspricht. Es gibt ein Schönes, ein Gutes und Wahres an sich; aber kein Mensch hat es je mit Augen gesehen, mit Ohren gehört. So gewiß und faktisch die Erkenntniß desselben auch ist, so unmöglich ist die Wahrnehmung desselben vermittelst der Sinne. Wer mit dem Denkvermögen (τῇ διανοίᾳ) geradehin darauf ausgeht, ohne irgend eine sinnliche Empfindung einzumischen, der möchte wohl die lauterste Erkenntniß davon gewinnen. S. 42.

Dieser Satz verdient näher betrachtet zu werden. Was zuvörderst den Inhalt desselben betrifft, so glaubt der Leser beim ersten flüchtigen Blicke hier eine Behauptung zu finden, welche mit der Theorie einiger neuern Aesthetiker nicht nur zusammenstimmen, sondern auch leicht das Haltbarste seyn dürfte, was über die Natur des Schönen gesagt ist. Nämlich 1) der Geist, und namentlich dasjenige Vermögen des Geistes, welches wir schaffende Phantasie*) nennen, ist Quelle des Schönen. Nicht als etwas Unverkennbares, außer uns Gegebenes, und von jedem, der nur gesunde Sinne hat, nothwendig Wahrzunehmendes wird die Schönheit aus der Natur einer vom Geiste unabhängigen Welt der Objecte in den Geist herein, sondern aus diesem in die Natur hinübergetragen; also der wesentliche Charakter der Schönheit ist

*) Man vergleiche, außer Kants Kritik der Urtheilskraft, J. P. Richters Vorschule der Aesthetik, Th. I. S. 32 und 67, aber auch die treffliche Aesthetik von Bouterweck, welcher diesen Gegenstand vielseitig beleuchtet und das Einseitige mancher Theorien im hellesten Lichte zeigt.

ideal. 2) Wie alles Ideale die Wirklichkeit, alles Höchste und Absolute das Endliche, Beschränkte und Einzelne unendlich übertrifft, so daß es durch die nothwendige Begrenzung des Endlichen nur getrübt wird, und in demselben nur als matter Abglanz schimmert: so ist auch, wie Plato weiterhin im Fortgange des Gesprächs behauptet, das Urschöne der Maaßstab alles endlich Schönen, und ein Gegenstand hat nur in sofern, als er Theil nimmt am unendlich Schönen, Anspruch für schön gehalten zu werden. Daher giebt es in der Körperwelt nur schöne Gegenstände, im Geiste nur Schönheit.

Gleichwohl führet den Plato sein rühmliches Streben, der menschlichen Erkenntniß jeglicher Art eine unantastbare Realität zu sichern, und das Wesentliche derselben vor allem Vergänglichen und Veränderlichen zu retten, dadurch, daß er ihm einen über alles Sinnenfällige erhabenen Sitz anweiset, zu einseitigen, in der Anwendung nicht durchzuführenden, und unsrer gewissesten Selbstbeobachtung widerstreitenden Behauptungen. Denn a) ist hier noch immer der krasse, und in ächter Philosophie nicht mehr zu duldende Gegensatz einer Erkenntniß durch die Sinne, und einer davon sich ganz lossagenden, rein ablösenden Erkenntniß des Geistes. Wie? Ist es denn bloß die Netzhaut des Auges und der Sehnerv, wodurch gesehen, ist es die Wölbung allein und der Bau des Ohres, und der Gehörnerv, wodurch gehört wird, unabhängig vom geistigen Vermögen der Wahrnehmung? Ist es nicht eine zum Menschengeiste gehörige Erkenntnißweise, eine niedere Potenz des Erkennens — dieß Sehen und Hören? Gehört sie nicht vielleicht so nothwendig zur Handlungsweise unsers gesamm-

ten Denkvermögens, daß es noch immer zweifelhaft bleibt, ob dieß ohne sie überall sich äußern könne, und ob wohl, wenn wir zurückgeben sollten, was die sinnliche Wahrnehmung lieferte, der Geist etwas mehr als eine blanke Tafel seyn möchte; ob nicht wenigstens, die sittlichen Forderungen des sich selbst bestimmenden Willens und das mathematisch Construirbare abgerechnet, der ganze Vorrath unsrer Begriffe, und selbst unsre, alles Wirkliche überfliegenden, Vorstellungen vom Schönen nur durch sinnliche Wahrnehmung erst möglich gemachte Kunstwerke des bald abstrahirenden und gemeinsame Merkmale zusammenfassenden Verstandes, bald Steigerungen einer das Mangelhafte wegräumenden und das zerstreute Schöne zusammenordnenden Phantasie seyn dürften?

b) Es ist demnach noch sehr zweifelhaft, ob, wie Plato verlangt, der Geist, zurückgezogen von allem Einfluß der Sinne, Schönheit anzuschauen vermöchte, nicht zu gedenken, daß er sich jenem Einflusse gar nicht zu entziehen vermag, weil, wenn er zu philosophiren beginnet, schon tausendfache Eindrücke durch die Sinne auf ihn gemacht sind. Ein hohler Begriff des Schönen kann ihm vielleicht bleiben, z. B. von ästhetischer Einheit in einer ästhetischen Mannigfaltigkeit, oder von einer interessanten Vollkommenheit; aber eine bestimmte Anschauung wird ihm dadurch niemals werden. Nach Plato ist für jede Gattung von Gegenständen das vollkommne Urbild im Geiste (τὸ εἶδος τῶν ὄντων). Aber ob wohl z. B. von einer vollkommnen männlichen Schönheit vor der durch die Sinne gegebenen Wahrnehmung einzelner männlich schöner Personen auch nur eine Vorstellung möglich gewesen wäre? Ich zweifle.

Und

Und wollte man sagen, wie es denn Plato wirklich späterhin andeutet, daß solche Idee im Bewußtseyn erst angeregt werde durch das in der Sinnlichkeit gegebene Einzelne: so hätte ja erstlich die Idee für sich kein Leben; sie wäre todt in sich selber, und zweitens würde sie durch Entäußerung von allem sinnlichen Zusatze das dadurch erhaltene Leben ja wieder verlieren. *) Woher kommt es doch, daß der Chinese das Ideal des schönen Mannes sich anders als der Grieche gestaltet? Hat nicht die sinnliche Anschauung der chinesischen Schönheitsbestandtheile seine steigernde Phantasie angeregt, das, was sein unmittelbares Wohlgefallen erweckte, wie häßlich es uns auch dünken mag, mit erweiterndem Maaßstabe zu vollenden? Und würde wohl, falls er, sich selbst täuschend, das Resultat sinnlicher Eindrücke vermeintlich zurücknähme, sein Urbild ihm noch irgend etwas vorhalten?

Sieht man nun vollends auf die mancherlei Arten des Schönen, d. h. beschränkt man sich nicht auf das durchs Gesicht Empfindbare, und will nun, ohne zuvor Töne gehört zu haben, oder ohne sich an gehörte zu erinnern, das in der Musik Schönste, wenn ich so reden darf, anschauen: wie ist wohl dieß anzufangen?

Irre ich nicht, so hat es mit allem Idealisiren folgende Bewandniß. In unserm Geiste ist ein instinctartiges Streben nach dem Unendlichen. Das, was einer Steigerung fähig ist, wird durch eine der göttlichsten Fähigkeiten unsers Geistes, durch Hinwegräumung aller

---

*) Ein wahres Wort sagt daher Bouterweck in der Aesthetik: „Der Begriff des Schönen ist und bleibt ein Verhältnißbegriff.“

Schranken, und durch verstärkte Intension, zu unendlicher Weite und Fülle ausgedehnt. Nur eine Beschränkung leidet dieser geistige Schöpfungstrieb, die nämlich, welche ihm durch den Zweckbegriff gesetzt wird. Daher sind die Vorstellungen von Gegenständen, denen durch Natur und Verhältniß ein Zweck gesetzt ist, keiner Steigerung über das durch den Zweck gesetzte Maaß von Eigenschaften und Bestimmungen fähig, als nur in so fern das gesteigerte die Form desselben betrifft, und mithin außer dem Zwecke liegt. Aber Wahrnehmungen müssen vorangegangen seyn, ehe von der einen Seite der abstrahirende Verstand, und von der andern die verschönernde und vollendende Phantasie ihre Wirksamkeit äußern können.

Doch zurück zu unserm Philosophen und zu seiner Erklärungsweise des philosophischen Todes! Nur zuvor noch die, zur Verhütung eines Mißverständnisses nöthige, Bemerkung, daß Plato unter Ideen, oder dem durch Vernunft erkennbaren Wesen der Dinge nicht, wie Kant, nur einige, zur systematischen Vollendung unsrer gesammten Erkenntniß gehörige, regulative Vorstellungen der über das Gebiet des Verstandes hinausgehenden Vernunft, sondern, wie S. 41. und noch weiter unten ausdrücklich gesagt wird, logische Gattungsbegriffe *) aller Art versteht, unter welche im Denken alle Individuen subsumirt werden, und welche die allgemeinen Merkmale von allen in ihrer Sphäre vorkommenden Objecten enthalten. Ja selbst die mathe-

*) Man vergl. Tennemanns Geschichte der Philosophie im zweiten Bande, Leipzig 1799, S. 296 folg., wo Plato's Ideenlehre durch eine sehr zweckmäßige Zusammenstellung aus den verschiedenen Werken desselben erläutert wird.

matischen Vorstellungen von stetigen und unstetigen Größen sind nicht davon ausgeschlossen, wie deutlich hervorgeht, wenn man die unten vorkommenden Beispiele von gleichen und ungleichen Zahlen mit den S. 41. beigefügten Worten vergleicht: „ich verstehe dieß aber von Allem, z. B. von Größe, Gesundheit, Stärke, und mit einem Worte von dem Wesen aller Dinge, was jegliches an sich ist.“

3) So lange also der Körper, welchen der wahre Philosoph (ὁ γνησίως φιλόσοφος, der ächte Weisheitsfreund) in dieser Hinsicht als ein Uebel (S. 44.) zu betrachten hat, auf die Erkenntniß seinen Einfluß äußert (S. 42. Z. 4), ja so lange wir überhaupt nur damit behaftet sind, ist an reine Erkenntniß nicht zu denken (ebend. u. S. 46), besonders so lange noch die Sorge für Nahrung, die Begierde, die Furcht und andere Affecten uns in der Erforschung des Wahren hemmen. §. 30. — Also entweder wir finden das Wahre niemals, oder nur nachdem wir gestorben sind.*) Und je näher dem Tode schon hier, desto näher der Wahrheit! Nur dem Reinen sey vergönnt das Reine zu schauen. §. 32. Eine Reinigung sey also der Tod und eine Erlösung. „Wer nun nach Reinheit und Erlösung schon im Leben trachtet — wie kann der den Tod scheuen?“ — — §. 34. „Möchte doch Mancher, um Weib und Kind wieder zu gewinnen, in die Unterwelt gehen: warum denn nicht

---

*) Hierbei liegt nun überall die §. 23. gegebene Voraussetzung zum Grunde, Tod sey Trennung der Seele vom Körper, und eine Existenz der Seele für sich in einem ganz abgesonderten Zustande.

der Philosoph um der Erkenntniß der Wahrheit willen? — §. 35.

Wer mithin den Tod scheuet, der ist nicht ein Freund der Weisheit, sondern ein Freund des Körpers (nicht φιλόσοφος, sondern φιλοσώματος). Mit dem Körper liebt er dann zugleich auch (S. 55. §. 35) Geld und Gut, äußere Ehre und dergleichen. —

Der Philosoph allein (so fährt nun Plato's Sokrates in einer höchst interessanten Digression fort) hat auch die Tugenden der ἀνδρεία und der σωφροσύνη. Ohne Geringschätzung dessen, was zum Körper und dessen Pflege gehört, können diese Tugenden des ächt männlichen Muthes und der wahren Besonnenheit und Mäßigung nicht Statt finden. Von diesen Tugenden des Philosophen unterscheiden sich nun gar sehr die gleich benamten des großen Haufens. Denn dieser ist nur tapfer aus Furcht vor einem größern Uebel. Er wehrt sich z. B. muthig im Kriege, um seine Habe zu retten, oder um der Sclaverei zu entgehen; er stirbt im Kampfe, um nicht vom Sieger verfolgt oder gerichtet zu werden. Also um das armselige Leben zu gewinnen, wagt er im Nothfalle das Leben. — Ferner er ist mäßig, um länger und schmackhafter zu genießen; also mäßig aus Unmäßigkeit oder Unersättlichkeit. In so fern ist seine Tugend eine Ungereimtheit (ἄτοπόν τι) §. 37, eine durch Widerspruch sich selbst vernichtende Scheintugend. Die unphilosophische Menge vertauschet nur das Unächte gegen baare Münze. — In der Φρόνησις *) allein besteht die wahre Tugend, und nur

---

*) d. i. dem ächten Vernunftgebrauche, der ungetrübten Erkenntniß.

durch diese kann sie bestehen; es mag Lust u. dergl. hinzukommen, oder nicht. Die φρόνησις ist das ächte νόμισμα (die unverfälschte Münze) wofür man alles andere vertauschen muß. — §. 38.

Wenn man das bisher Vorgetragene mit ernstem Sinne erwägt; so drängen sich ungesucht folgende für die Geschichte der Philosophie nicht unbedeutende Wahrnehmungen auf.

1) Innigst verflochten ist Plato's Seelenlehre sowohl, als seine ganze Spekulazion über die Methode des richtigen Erkennens, und über die Aussicht in ein künftiges Leben, mit moralischen Untersuchungen. Sollte er auch in seiner Ansicht von der Natur einer durchaus reinen Erkenntniß und von dem Wege, dahin zu gelangen, geirrt haben; so weiß er sie doch zu den fruchtbarsten und über allen Tand der Erde erhebenden sittlichen Lehren trefflich zu benutzen. *)

2) Aber in jenem so dringend anempfohlnen Streben nach Entkörperung, wenn ich diesen Ausdruck mir erlauben darf, lag auch schon, sobald Unvernunft die Lehre mißdeutete, für frömmelnden Aberglauben eine Empfehlung mönchischer Enthaltsamkeit, geflissentlicher Abtödtung des Fleisches und widernatürlicher Kasteiungen. Nur einen Schritt weiter, und die Unvernunft konnte glauben, durch Fasten und übertriebene Enthaltsamkeit die Wahrheit heller zu schauen und dem Himmel näher zu kommen.

---

*) Diesen engen Zusammenhang der Moralität und der Unsterblichkeit, den Einfluß des Glaubens an die letztere auf die Bekämpfung der Neigungen, zeigt ungemein gut Tennemann a. a. O. S. 461.

3) In der Ansicht von dem ächten Charakter der Tugend ist Plato eben so scharfsinnig als originel, und unsre Bewunderung steigt um so höher, je weniger er hierin Andern verdankt, und je unverkennbarer wir hierin den Keim zu den erhabensten Wahrheiten der neuern Moralsysteme entdecken. Was Kant und Fichte von einer wahrhaft erhabenen, allen Eintausch sinnlicher Lust, sowohl der groben als der feinen, durchaus verschmähenden Tugend gelehrt haben, das geht an Reinheit und Adel nicht über Plato's ächte Φρόνησις hinaus.

Der bisher erörterte Unterschied des ächten Weisen und des sinnlichen Menschen wird dann §. 38 durch Hindeutung auf die Mysteriensprache und durch Anwendung derselben erläutert. „Eingeweihet, sagten die Stifter der Mysterien, müsse man zum Hades hinabwandern; der Ungeweihete werde im Schlamm dort liegen, nur der Gereinigte und Geweihete unter Göttern wohnen. Und: „Viel sind der Thyrsusträger, der Begeisterten Wenige,“ sagten die Verehrer und Priester des Dionysos.“ Jene Geweiheten, so deutet nun Plato, sind, wie diese Begeisterten, keine andern, als die auf rechtem Wege der Weisheit nachgingen; die Profanen keine andern, als die Unweisen, an Sinneslust haftenden und Scheinphilosophen. **)

---

*) Die sinnvollen Worte: Ναρθηκοφόροι μὲν πολλοὶ, βάκχοι δέγε παῦροι erinnern an den ganz ähnlichen Spruch unsrer heiligen Schrift: Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählet.

**) Es ist überhaupt die vertraute Bekanntschaft des Plato mit der Mysteriensprache und dem Ritus derselben von mehr als einer Seite merkwürdig. Auch am Ende des Dialogs, wo von

Damit schließt sich die Vertheidigung des Sokrates S. 63, und nun folgt der Einwurf des Kebes, daß, wie wahr auch alles Andere seyn möge, doch dies gegründete Zweifel erwecke: ob auch die Seele ohne den Körper fortdauern könne; ob sie nicht, gleichsam zerstiebt im Winde, wie Rauch verfliege. Und auf Veranlassung dieses Einwurfs nimmt nun von S. 64 in der Mitte des 40sten Abschnittes die Untersuchung eine ganz neue Wendung.

Sokrates nämlich, aufgefordert seine Meinung über die Möglichkeit einer Fortdauer der vom Leibe getrennten Seele zu erklären, hebt, wie gewöhnlich, mit Sagen an, hinter welchen er, wenn nicht volle Wahrheit, doch etwas der Wahrheit nahe kommendes, oder mindestens die Ahndung derselben, vermuthet. Und hier schickt er den in manchem Betracht merkwürdigen Mythus voraus, daß die Seelen aus der Unterwelt wieder herauf in die Leiber neugeborner

---

dem Pfade zur Unterwelt die Rede ist, weiset er auf bildliche Darstellung desselben in den Mysterien hin. S. 221.

Ueberall ist Charakterzug der ehrwürdigsten Weisen des Alterthums jene tiefe Verehrung, welche sie für die heiligen Gebräuche, für die instituta majorum mit kindlichem Sinne zu erkennen geben. — Auch Cicero legt auf die sacra und caeremonias einen hohen Werth; nur ist die Heuchelei der Absicht, wozu er sie in der Rede pro Milone mißbraucht, um so anstößiger, je schöner und gewichtvoller seine Aussprüche, abgesehen von ihrem Zwecke, sind, wenn er z. B. um zu beweisen, daß göttliche Macht den Milo gelenkt und den Staat vom Klodius befreiet habe, behauptet: nur der könne diese Macht verkennen, quem neque sol ille, nec coeli signorumque motus — — movent, *neque, id quod maximum est, majorum nostrorum sapientia; qui sacra, qui caeremonias, qui auspicia et ipsi sanctissime coluerunt, et nobis, suis posteris, tradiderunt.*

Menschen zurückkehren. Ließe man diesen für wahr gelten, dann wäre ja schon ihre Fortdauer erwiesen. —

Ehe wir nun das daran geknüpfte Philosophem durchgehen, welches jenem Mythus zur Stütze gleichsam untergelegt wird, mit welchem es doch schwerlich unserm Philosophen Ernst seyn konnte, wollen wir der wahrscheinlichen Entstehung desselben nachspüren und uns einige Folgerungen aus demselben erlauben. Nicht nur hat jede neue Generazion solche Charaktere aufzuweisen, die mit früher Vorhandenen in ihren Grundzügen zusammenstimmen; auch die äußern Bildungen erneuern sich in auffallender Aehnlichkeit mit früher vorhandenen. Nimmt man hinzu die ausnehmende Empfänglichkeit für gewisse Gattungen der Kunst und des Wissens, welche bei dem Genie fast eine frühere Vertrautheit mit demselben voraus setzt, weil ihm alles so bekannt, so eigenthümlich, so gewohnte Nahrung des Geistes, zu seyn scheint, daß es, gleichsam nur erinnert an schon Gewußtes, im raschen Fluge zu höheren Bildungsstufen forteilet; so möchte man — wenn hier Beispiele erlaubt sind, in einem Mozart einen wiedererweckten Amphion, im Edmund Burke einen neu belebten Demosthenes, im Schiller einen Sophocles redivivus ahnden. Aber es findet sich auch bei manchem Menschen das Herz zum Herzen so leicht; es erkennen sich verwandte Geister so auf den ersten Blick, daß diese Wahlverwandschaft eine frühere Befreundung, wie hingegen die völlige Unverträglichkeit und entschiedene, auf den ersten Blick abstoßende, Unvereinbarkeit Anderer, ein friedliches Verhältniß in vormaligen Perioden des Daseyns vermuthen lassen könnte. — Mag dieß Alles leere Täuschung und Gaukelspiel der Phantasie

seyn: dennoch läßt sich der Ursprung des Glaubens an eine solche zweite Auflage des Menschenlebens daraus einigermaaßen begreiflich machen. —

Nun angenommen, dem Mythus liege Wahrheit zum Grunde, welche ungeheure Folgerungen würden daraus hervorgehen? Zuerst müßte man den Uebergang des Geistigen aus väterlichem Keime in der Zeugung schlechthin leugnen; es wäre durchaus nur körperlicher Stoff, nur Behausung eines aus der Unterwelt emporsteigenden Geistes, was durch den Act der Zeugung erzielt würde — eine Voraussetzung an sich so absurd wie möglich, da ohne inwohnenden Geist und dessen Entwickelung auch die Gestaltung einer Form von innen gar nicht denkbar ist. — Zweitens: Was für ein Zwischenzustand müßte das seyn, aus welchem der Menschengeist, entweder ohne alles Bewußtseyn irgend einer dort gemachten Erfahrung, oder wenigstens mit einem minder klaren, und wie nach einem tiefen Schlafe erst zu erweckenden, Bewußtseyn — also mindestens dummer und kenntnißleerer, hervorginge! Wie läßt sich, göttlicher Weisheit nicht zu gedenken, auch nur ein zweckmäßiger Gang der Natur in der Entwickelung ihrer Producte annehmen, wenn auf solchen Geistesschlaf nicht ein Leben mit dem vollen Bewußtseyn aller schon errungenen Fertigkeiten und Tugenden folgt? — Aber es müßte drittens auch, wenn jedes neue Leben nur ein Erwachen des früheren wäre, das gesammte Geisterreich, entweder von Ewigkeit oder vom Zeitpuncte der Schöpfung her, ein geschlossenes Ganze seyn, so daß die Entstehung einer neuen Persönlichkeit sich gar nicht denken ließe — eine Idee, die wir zwar in anderer Rücksicht nicht geradehin verwerfen möchten.

Ich enthalte mich weiterer Folgerungen, um den philosophischen Satz näher zu betrachten, mit welchem Plato diesen Mythus, dem Anscheine nach in vollem Ernste, unterstützen will.

Jedes Ding, sagt er, was entstehet, und ein Gegentheil hat, oder vielmehr jeder Zustand, von welchem ein entgegengesetzter denkbar ist, geht hervor aus seinem Gegentheil; das Große aus dem Kleinen, das Häßliche aus dem Schönen, das Gerechte aus dem Ungerechten, S. 67. §. 41. Zwischen diesen beiden Extremen gibt es nun einen Mittelzustand, als Uebergang von beiden in jeder Richtung (also Entstehungsweisen γενέσεις τῶν ὄντων) nämlich Vermehrung (αὔξησις) und Verminderung oder Verschwinden (φθίσις). So wie nun dem Wachen das Schlafen, so steht dem Leben der Tod entgegen. Die Mittelzustände von jenen sind Einschlummern und Erwachen; die Uebergänge von diesen Absterben, und, wofern die Natur nicht von der einen Seite lahm seyn soll, Wiederaufleben. Das Absterben nun ist ein unleugbar gewisses Factum (S. 70. „τὸ γὰρ ἀποθνήσκειν σαφὲς δήπου, ἢ οὔ; Πάνυ μὲν οὖν") Aus dem Lebenden aber wird das Todte. Es muß also auch aus dem Todten umgekehrt wieder das Lebende werden, (S. 71 med.) weil sonst Alles sich in den Tod auflösen müßte, und ohne den Kreislauf des Werdens am Ende Alles dieselbe Gestalt gewinnen würde. Dieß Gedankengewebe schließt er S. 74 am Ende des 48sten §. mit der festen Behauptung, daß die Seelen der Verstorbenen fortdauern, von ihrem Schlummer wieder aufleben, und daß den Guten ein besseres Loos als den Bösen bevorstehe.

Hier nimmt Simmias §. 47 das Wort, und erinnert an die im Menon vorgetragene Lehre, daß alle Erkenntniß in der Erinnerung bestehe; die Seele folglich schon früher da gewesen seyn müsse. — Ehe wir aber diese Behauptung prüfen, zuvor ein Wort über die erste.

Zunächst muß schon das jeden aufmerksamen Leser befremden, daß Plato, der am Schlusse des Dialogs, als Hauptargument für die Unsterblichkeit, den Satz aufstellt: Leben sey etwas von der Seele ganz unzertrennliches, hier doch ein Entschlummern derselben annimmt, und gleichwohl, während desselben, von einem glückseligern Zustande der Frommen redet. Indeß wollen wir ihn darum nicht eines Widerspruchs zeihen, weil es ja bekanntlich ein unbewußtes Leben, und einen sanften Schlummer mit fast erstorbenem Bewußtseyn gibt, so wie auf der andern Seite einen unruhigen und ermattenden. Aber folgende Bemerkungen dürften die Hauptsache näher angehen.

I. Es gibt einen doppelten Gegensatz des Seyns: a) den des Seyns schlechthin und den des Nichtseyns; b) des Seyns mit einer gewissen Eigenschaft und ohne diese Eigenschaft, oder gar mit der entgegengesetzten. Vom Nichtseyn der ersten Art gelangt man natürlich nur durch einen Sprung, durch einen Act der Schöpferkraft, zum Seyn, nimmermehr aber durch Zunahme oder Vermehrung. Hingegen: Ist etwas schon da mit bestimmten Eigenschaften: so läßt sich durch Ab- und Zunahme ein Kreislauf des Werdens denken; z. B. der Uebergang von Kälte zur Wärme. Doch passen auch hier nicht alle Beispiele, deren sich Plato bedient hat. So kann z. B. nie aus dem Ungerechten das Gerechte werden, weil der Grundsatz, woraus beides ent-

springt, verschieden ist, und weil nicht nur das Aufhören der schlechten, sondern auch der positive Zutritt der guten Gesinnung dazu nöthig ist.

II. Was erst bewiesen werden sollte, daß die Seelen noch etwas sind nach der Trennung vom Körper, das wird vom Plato stillschweigend vorausgesetzt. Er behauptet: weil sie wieder aufleben, so müssen sie irgendwo seyn. Wenn man aber einwendet: sie sind nirgends und sind nichts, folglich können sie nicht wieder aufleben; so kann er S. 74 dem nur einen Machtspruch entgegensetzen.

Wir müssen ihm zwar zugeben: das Gegentheil vom Leben sey der Tod; aber daß das Todte noch ein mit wirklichen Eigenschaften, und einer des Erwachens fähigen Kraft, Versehenes sey; daß nicht die geistige Kraft nur durch den Körper und mit ihm bestehe — dieß, wie unwahrscheinlich an sich — ist doch nicht erwiesen. Wiewohl es sich also denken läßt, daß eine schlummernde Naturkraft, wie z. B. nach festem Schlafe, durch sich selbst erwache: so ist doch das Denkbare noch nicht das Bewiesene.

III. Was aber Beweis für den Kreislauf des Werdens seyn soll, daß sonst die Natur einerlei Gestalt erhalten würde, das ist in einer gewissen Hinsicht freilich wahr, und wenn auf das Einschlafen z. B. kein Erwachen folgte, so würde endlich Alles schlafen. So sehen wir ja auch in der Natur den verwelkten Baum wieder aufgrünen. Aber wenn nun so gefolgert wird:

Lebte nicht das Erstorbene wieder auf, so würde ja zuletzt Alles in den Tod verschlungen und kein Lebendes mehr seyn, §. 45; so läßt sich einwenden, man könne sich die Erschöpfung der Lebenskraft und ein Aufhören des Le-

bens nur unter Voraussetzung eines bestimmten Quantums derselben denken. Setze man aber eine ewige, unerschöpfliche Lebensquelle voraus, die, gleich einem keiner Nahrung bedürftigen Feuer, sich nie vermindere, sondern das Princip der Wiedererzeugung in sich selbst trage: so falle jenes Argument über den Haufen.

Zwei Puncte sind in der Unsterblichkeitslehre zu beweisen (und schwerlich wird man etwas anderes als Ahndung darüber haben können): 1) Existirte die Seele schon vor ihrer Verbindung mit diesem Leibe? 2) Dauert sie fort nach ihrer Trennung von demselben? Den ersten Punct will nun Plato durch die Natur der Erkenntniß, und späterhin dadurch beweisen, daß die Seele (die er immer als für sich bestehend voraussetzt) mit dem Leben nothwendig verbunden, einen Stoff nach dem andern beseelend ergreife, einen Körper folglich nach dem andern verbrauche.

Auf die besonders im Menon abgehandelte Erinnerungslehre führt §. 47 S. 74 Kebes den Sokrates zurück. Und nun beginnt, mit vortrefflicher dialogischer Gewandtheit durchgeführt, bis §. 59 S. 94 eine Gedankenreihe, die der Hauptsache nach folgende Ideen entwickelt:

Erinnerung ist die Vorstellung eines Gegenstandes, veranlaßt durch die Wahrnehmung eines andern. (Hier gibt Plato Beispiele von einer Verknüpfung der Vorstellungen, wodurch das, was einer besitzt, an diesen Besitzer erinnert). Besonders nennt man die Vorstellung dann Erinnerung, wenn uns ein lange nicht vorgekommener Gegenstand ins Andenken zurückgerufen wird. — Selbst bei den Gemälden findet eine Erinnerung an das Original Statt, und bei derselben eine Vergleichung der Aehnlichkeit. So haben wir z. B. die Vorstellung von Gleich=

heit, die immer an sich dieselbe bleibt, die erweckt wird durch Anschauung **gleicher** Objekte, aber doch von diesen verschieden und unerreichbar ist.

Um aber sagen zu können: etwas erreiche ein Anderes nicht, muß dieß Andere früher erkannt seyn. Denn das, worauf etwas bezogen wird, muß früher gegeben seyn, als das darauf Bezogene. Nun aber sehen und hören wir schon von unsrer Geburt an, und in dem **Sehen**, **Hören** u. s. w. war immer jene Beziehung auf das schon Erkannte, dem die sinnlichen Erscheinungen nur sich annähern, ohne jemals demselben ganz adäquat zu seyn. — **Also** haben wir die Erkenntniß des Idealen **schon vor der Geburt erhalten**. Folglich haben wir schon vor unserm jetzigen Daseyn **erkannt**, und nicht etwa nur das **Gleiche**, sondern auch alles Andere, z. B. das **Schöne**, **Gute**, **Gerechte** u. s. w. War nun jene Erkenntniß **vor** der Geburt schon da, und erwacht sie erst **nach** der Geburt wieder durch Erinnerung, so muß sie **in** der Geburt verloren gegangen seyn. Erwacht sie aber wieder durch Erinnerung, so ist alles Erlernen Erinnerung, oder die Wiederaufnahme einer uns schon angehörigen Erkenntniß. Daß sie aber wirklich einmal verloren gegangen, folgt nothwendig aus dem Grunde, weil sonst **Alle** zu **allen** Zeiten **wissen** müßten und Rechenschaft geben könnten von ihrem Wissen. **Das** aber **können** sie **nicht**; ihr nachheriges Wissen ist folglich Erinnerung an etwas **Verlornes**. Da nun die Wiedererkenntniß des Verlornen **nicht gleich nach** der Geburt Statt findet, das Verlorne aber **vor der Geburt** gewesen ist, so muß der **Zeitpunkt** des Verlierens **mit** der Geburt gleichzeitig seyn. Fand endlich **vor** der Geburt schon die Erkenntniß

Statt, die in der Geburt verloren ging, so war auch die Seele schon früher.

Führen wir den ganzen Ideengang de bisher Verhandelten auf den Hauptsatz zurück, welcher zum Grunde liegt, so möchte Folgendes sich ergeben:

Vorstellungen, denen nichts in der Sinnenwelt ganz entspricht, können aus der Erfahrung nicht entlehnt seyn, liegen vielmehr aller Erfahrung zum Grunde, und machen diese erst möglich. Sie sind also früher entstanden. Sind sie aber früheren Ursprungs, so wird auch damit schon die Präexistenz des Geistes, in welchem sie vorkommen, vorausgesetzt. —

Viel in der That schon wäre gewonnen, wenn dieser Beweis für die Präexistenz der Seele, der den Tiefsinn seines Urhebers, und seinen durchdringenden Blick in das Wesen der Erkenntniß, so unverkennbar beurkundet, der auch unstreitig den Keim späterer Systeme über die Natur des Erkennens enthält, einer strengen Prüfung Stand hielte. Wenigstens würde die Hoffnung um einen Grad näher gerückt, daß eben die Seele, welche schon eine Periode ihres Daseyns vor dem Eintritt in dieses Leben zurückgelegt hätte, auch nach diesem Abschnitte noch in eine neue könnte versetzt werden, obgleich ein so wiederholtes Leben, ohne das volle und ungetrübte Bewußtseyn derselben Persönlichkeit, dem Menschen von schuldfreiem Gewissen noch nicht Ersatz für den Verlust seiner süßesten Hoffnungen seyn kann.

Aber 1) ist hier offenbar das wahrhaft Ideale mit dem logischen allgemeinen Begriffe, das vielleicht durch Vergleichung zweier Sinnes-Anschauungen dem Verstande erst Gegebene mit dem gewiß

alle Erkenntniß Uebersteigenden durch einander geworfen. Angenommen daß *ideale*, alles Wirkliche übertreffende, Vorstellungen etwas anderes, als durch Phantasie gesteigerte Wahrnehmungen des in der Wirklichkeit Erkannten sind, daß also z. B. ein Maaßstab der Vortrefflichkeit, der Schönheit, Tugend u. s. w. durch eine ursprünglich im Geiste wohnende *Idee* uns gegeben sey, welche Idee nur *angeregt*, und gleichsam *wiedererkannt* würde durch mehr oder minder schöne Gegenstände (eine Behauptung, die bedeutenden Zweifeln bloßgestellt ist): würde man wohl die Vorstellung von *Gleichheit*, auf welche sich Plato beruft, mit diesen in *eine* Klasse setzen?

Man könnte zwar sagen: Wenn nicht die Vorstellung von Gleichheit *ideeller* Natur wäre, so könnte man ja nimmer gefunden haben, daß zwei Gegenstände sich glichen; denn zur Wahrnehmung der Gleichheit zweier Linien oder Körper war durchaus nöthig, jenen Begriff im Geiste vorzufinden. Schon die Möglichkeit einer Erkenntniß *gleicher Größe* erheischt eine früher vorhandene Idee von Gleichheit.

Aber wie? wenn die Vorstellung *Gleichheit* erst das Resultat der Wahrnehmungen einzelner Objecte und einer Reflexion auf das Bewußtseyn des Wahrnehmenden wäre? Der vollkommnen Gleichheit oder Identität steht zwar immer die *Mehrzahl* des Wahrgenommenen im Wege, und in so fern könnte man träumen von einer alles Wirkliche überfliegenden Idee von Gleichheit; aber hier liegt ja der Grund der Unerreichbarkeit darin, daß eine Mehrheit als Stoff dem Bewußtseyn sich darbietet. Ich sehe die Linien a —————————— b neben einander.
b —————————— c

Ich

Ich hatte noch keine Vorstellung von Gleichheit; aber indem ich die Anfangs- und Endpuncte an einander lege, und finde, daß b in a und c in b aufgeht, so gewinne ich erst die Vorstellung von Gleichheit. Diese Gleichheit ist nun, so lange jede dieser Linien für sich da ist, mit Einerleiheit noch nicht dasselbe. Wer mag nun sagen, wenn er findet, daß zwey Linien sich gleich sind, er habe an etwas früher schon Gewußtes sich erinnert? Das ist, meines Bedünkens, ein Grundfehler der ganzen, im Menon besonders entwickelten, Erinnerungslehre des Plato, daß die aus Wahrnehmung und Reflexion entstehende, und im Geiste gleichsam aufgehende oder anbrechende, Vorstellung mit einer durch Erinnerung wieder erwachenden verwechselt, und so zu wichtigen Folgerungen eine unrichtige Prämisse zum Grunde gelegt wird.

2) Das Sehen und Hören von der Geburt an, welches Plato, seiner Meinung zu Gunsten, so unbedenklich annimmt, möchte wohl nicht viel besser als Blindheit und Taubheit seyn.

3) Wenn auch alle Anordnung und Gestaltung des Stoffs der Erkenntniß nach früher in der Seele vorhandenen Ideen, Begriffen und Denkgesetzen erst möglich wäre: so dürfte dennoch für die Präexistenz einer schon ausgebildeten und gleichsam durch Schlummer in den Zustand der Selbstvergessenheit versunkenen Seele nicht das Geringste daraus gefolgert werden. Zwar ein geistiger Keim muß aller Zeugung und Entwickelung vorangehen; aber wenn dieser Keim in einer bestimmten Körperform sich zur Persönlichkeit gestaltet, so kann jene Erkenntnißweise zu seiner nothwendigen Wirkungsart gehören, die, gleich dem auf-

gezogenen Uhrwerke, von dem Momente anhebt sich zu äußern, in welchem die Seele zum vollen Selbstbewußtseyn gelangt.

4) Ein solcher Gang der Entwickelung, wie Plato in dieser Hypothese voraussetzt, daß nämlich durch erwachtes Bewußtseyn die Seele erst wieder zu dem Puncte der Erkenntniß gelange, auf welchem sie schon in früheren Zeitpuncten gestanden, stimmt, auch abgesehen von einer göttlichen Leitung der Seelen, nicht einmal mit der Idee einer zweckmäßig und stufenweise sich entfaltenden Natur zusammen.

Doch wir verweilen nicht länger bei diesen Einwürfen, und kehren zu dem Gange unsers Dialogs zurück. Dem Simmias, und, wie dieser versichert, auch dem schwer zu überzeugenden Zweifler Kebes, genügt zwar dieser vermeintlich unumstößliche Beweis von einem frühern Daseyn der Seele; (§. 58. S. 93 unten) aber Beiden scheint doch mit allem Rechte (§. 94) der gewöhnliche Einwurf: ob nicht mit dem Absterben des Körpers die Seele gleichsam zerstiebe und im Winde zerflattere, noch unbeantwortet, und so der Beweis nur zur Hälfte geführt. „Sollte er als durchgeführt angesehen werden dürfen, so müßte auch bewiesen werden, daß sie selbst nach dem Absterben fortdaure (S. 95 oben).“ Sokrates meint nun zwar, dieß folge schon aus dem oben eingestandenen Satze, daß alles Leben wieder aus dem Tode hervorgehe; (§. 60) indeß berührt er doch jenen nur im Vorbeigehen, spricht, nach einigen Scherzreden über die Zweifel der Ungläubigen, von der hohen und unvergleichbaren Wichtigkeit der Sache, S. 96 bis 98, und versucht dann aus der Natur der Seele

die Unmöglichkeit eines Verschwindens, oder Zerflatterns derselben zu beweisen.

Seine Schlußfolge ist diese: 1) Was zusammengesetzt, vielgestaltig und wandelbar ist, nur dem kommt es zu, wieder aufgelöst und getrennt zu werden; nicht aber dem, was einartig und unwandelbar immer dasselbe ist. — Nun aber beziehen wir uns im Fragen und Antworten auf gewisse unwandelbare und feste Ideen, kurz auf Wesenhaftes. So ist z. B. das Schöne von den einzelnen schönen Gegenständen eben durch seine Unwandelbarkeit verschieden (§. 63). Jenes wird durch Vernunft, diese werden durch die sinnlichen Empfindungen erkannt. Es giebt also zwei Arten der Objecte, eine sichtbare (ὁρατὸν) und eine unsichtbare (ἀειδές) Diese ist unwandelbar, jene bleibt niemals dieselbe. Nun aber ist etwas Anderes im Menschen die Seele, etwas Anderes der Leib. Dieser ist dem Sichtbaren, jene dem (für Menschen wenigstens) Unsichtbaren gleichartig. — 2) Ferner (von §. 63. S. 103 an): Alle Wahrnehmung der Seele mittelst des Körpers, d. i. der Sinne, bringt nur Verworrenheit, schwankende Ungewißheit und Irrthum hervor; sie gleicht dem Zustande eines Trunkenen. Nur wann die Seele in sich selbst einkehrt, dann schwingt sie sich empor in die Region der reinen Erkenntniß, des Ewigen und Unveränderlichen (εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον); aller Irrthum schwindet, und es tritt ein der Zustand, welchen man φρόνησις oder vernünftige Einsicht nennet (S. 104). Es ist also die Seele dem Ewigen verwandter. §. 66 init. — 3) Auch dieß kommt in Betrachtung, daß von diesen verschiedenartigen Naturen im Menschen die eine zum Die-

nen und Gehorchen, die andere zum Herrschen und Gebieten bestimmt ist. *) Das Herrschen ist nun aber der Charakter des Göttlichen, Dienstbarkeit das Kennzeichen des Sterblichen und Vergänglichen. Also dem Unsterblichen, dem Vernünftigen, dem Einartigen und Untrennbaren, dem stets Unwandelbaren ist ähnlich die Seele, dem Gegentheil von diesem Allem der Körper. — Dieß wird als unläugbar vom Kebes zugestanden (am Ende von §. 66. S. 105); dann wird bis S. 108 init. daraus gefolgert, wie unwahrscheinlich es also sey, daß die so beschaffene Seele (da doch selbst der Körper nicht einmal gleich verwese, am wenigsten der in Blüthe gestorbene, oder gar der einbalsamirte, und da die festeren Theile sich lange noch hielten) wie ein Hauch zerflattern sollte. — Von diesen Behauptungen über die Natur der Seele werden nun S. 108—110 die treffslichsten, für Menschen-Veredlung wirksamsten, Anwendungen gemacht, wie nämlich die reine, mit dem Körperlichen durch Fleischeslust nicht befleckte, Seele leichter den Eingang in das Reich des Göttlichen finde; wie sie dort frei von Irrthum, von Unvernunft, von Furcht und wilden Begierden, sich seelig im Umgang mit den Göttern fühle, während die befleckte, vom Körper durchdrungene, die im Sinnlichen das Wesen der Dinge gesucht, alles durch Vernunft Aufzufassende aber gehaßt habe, schwerfällig, träge und gleichsam mit einem Gewichte belastet, immer zur Erde wieder herabgezogen werde. Und das verknüpft nun Plato sinnreich mit den

---

*) Animi imperio, corporis servitio magis utimur. Sall.

an den Gräbern gesehenen schattenartigen Bildern S. 111, wie er denn oft den Volksglauben, und selbst ungereimte Mährchen für seinen Zweck zu gebrauchen versteht. Diese Schattenbilder nämlich sind solche noch mit dem Sinnlichen behaftete, das Reich des Unsichtbaren fürchtende, und eben darum auch selbst sichtbare Seelen, Seelen böser Menschen, die zur Strafe für ihr schlechtes Verhalten umherirren müssen, bis sie wieder an einen Körper gefesselt werden. Dieser Uebergang in einen andern Körper leitet ihn natürlich auf die von frühern Philosophen schon angenommene Seelenwanderung, die auch er nun, wohl mehr im Scherz als im Ernste, annimmt. Jeder Geist nämlich wandert in den Körper der Thiergattung, welche von ähnlichen Begierden, wie die seinigen waren, beherrscht wird (§. 70—71). Auch der weniger rohe, mit gemeiner, bürgerlicher Tugend begabte, geht über in die ihm verwandte Thiergattung, wie z. B. in die der Bienen, Ameisen u. s. w. Nur der Weisheitsfreund und der durchaus Reine findet in das Reich der Götter den Eingang. §. 71. S. 114. Das wird nun von S. 115. an wieder benutzt, um die über Sinnenlust, Geldgewinn, äußere Ehre hocherhabene Denkart des ächten Philosophen in ein noch helleres Licht zu setzen, und ins Idealische hinüber zu malen, wie er so ganz sich der Philosophie hingiebt, fest und gewiß in seinem Wollen; wie er von den sinnlichen Hindernissen des Erkennens sich loszureißen und die Schranken zu durchbrechen strebt; wie er aller Lüste und jeder Furcht sich enthält, nicht etwa um einer Krankheit oder einem sinnlichen Uebel vorzubeugen, sondern einzig um die Seele loszureißen von dem Sichtbaren, weil jede Lust und jeder Schmerz die Seele gleichsam anheftet an den Körper. Hat

sie sich nun, nach ihrer Erlösung durch die Wahrheitsliebe, nie wieder in die Lüste und Begierden versenkt, und ist sie immer mit dem Wahren, Göttlichen über allen Wahn Erhabenen beschäftigt gewesen: dann ist, nach solcher Nahrung, nicht zu besorgen, daß sie, von Winden verweht, zerstiebe.

So weit die Gedankenreihe bis §. 76. S. 122.

Wer möchte ihn verkennen, den hohen himmlischen Charakter dieser Philosophie?! Wer fühlte nicht sich hingezogen zu dem Ideal des Weisen, welches der göttliche Plato hier mit einer ungetrübten, wahrhaft fleckenlosen Schönheit vor die Seele hinzaubert? Unmittelbar verweiset er auf das Göttliche im Menschen, und an seine Theorie von den ewigen Ideen knüpft sich ein praktisches Interesse, wodurch wir unwiderstehlich zum Glauben hingerissen werden. Wahrlich, es ist hier mehr für Geist und Herz als in jenem trostlosen Kriticismus, nach welchem die Seele als bloße Idee des letzten Subjects in ein wesenloses Gedankending zerrinnet. — Sollen nicht Gedanken, Willensbestimmungen, Gefühle für das Erhabenste was ein menschliches Gemüth zu empfinden vermag, Wirkungen einer Körpermaschine, und gleichsam eines aufgezogenen Uhrwerks seyn, so muß in einem von den Sinnen nicht wahrnehmbaren, aber wirklichen Wesen der Grund davon liegen; und in so fern scheint uns seine Unterscheidung von sichtbaren und unsichtbaren Objecten vollkommne Richtigkeit zu haben.

Was aber die unwandelbare Festigkeit und ewige Einerleiheit gewisser Ideen und Vorstellungsweisen betrifft; so möchte sie nicht nur an sich noch einem Zweifel unterliegen, in so fern selbst die Idee der Schönheit nach dem

Kulturgrade und dem geistigen Standpuncte ganzer Völker, wie einzelner Menschen, wandelbar ist, und eigentlich gar nicht auf einen bestimmten Inhalt gebracht, nie zum festen Kanon einer ästhetischen Beurtheilung gemacht werden kann. Ferner ist aber, wenn man auch diese Einheit und Unveränderlichkeit der Idee, als solcher, gelten lassen will, in dem Schlusse, welcher daraus auf die Unwandelbarkeit der Seele gemacht wird, eine Verwechselung der Begriffe. Es wird nämlich die Festigkeit einer Idee auf die Natur des Wesens übergetragen, in welchem sich jene entwickelt, und so unvermerkt die Unzerstörbarkeit einer Substanz damit verwechselt. —

Nur muß man — dieß ist Grundregel bei aller Auslegung des Plato — 1) nicht in den bis zu einem gewissen Puncte fortgeführten Untersuchungen das ganze Resultat einer schon abgeschlossenen Meditazion finden wollen. Denn im Fortgange des Gesprächs wird man oft dieselben Einwürfe, womit man ihm entgegen kommen möchte, aus dem Munde der Unterredner vernehmen; 2) will auch unser Philosoph nicht eben überall mit mathematischer Gewißheit beweisen, sondern durch ein hohes praktisches Interesse sucht er, wie es hier der Fall ist, eine Behauptung wahrscheinlich und annehmlich darzustellen. Sokrates selbst gesteht S. 123, nach einer augenblicklichen Stockung des Gesprächs, daß die Sache noch mancherlei Gegenvermuthungen und Einwürfe zulasse. —

Wie er merkt, daß Kebes und Simmias noch heimlich mit einander reden, fordert er (ebendas.) sie auf, ihm freimüthig ihre Einwendungen mitzutheilen; und wie jene

versichern: nur die Besorgniß, es möge dem Sokrates, wegen des nahen Todes, Unruhe machen ferner davon zu hören, halte sie ab, so zeigt sich die wahrhaft große Seele und die erhabene Freudigkeit, mit welcher er dem Tode entgegen geht, in sinnreicher Anwendung dessen, was man vom Schwanengesange erzählt, welchen er als Ausdruck der Freude eines weissagenden Vorgefühls besserer Zukunft, keinesweges aber als Klaggesang will angesehen wissen. Auch Er sey, wie jene, im Dienste des Apollo, und verstehe sich nicht minder auf Weissagung, und scheide nicht weniger freudig.

Dann fordert er S. 126. zur baldigen Mittheilung ihrer Entwürfe auf, so lange die Eilfmänner ihm noch zu reden gestatteten.

Da nimmt der wackere Simmias das Wort, und ehe er noch zur wirklichen Gegenrede schreitet, läßt ihn Plato 1) die Schwierigkeit, wo nicht gänzliche Unmöglichkeit, mit solcher Untersuchung in diesem Leben aufs Reine zu kommen, frei bekennen; 2) den trefflichen, eines ächten Philosophen würdigen, Grundsätz aufstellen: daß man nicht ruhen dürfe, auf alle Weise das zuvor Gesagte zu erhärten, und nicht eher ablassen, als bis man, nach allseitiger Betrachtung, sich aufgeben müsse. Man gelange dadurch wenigstens zu einem Resultat: entweder die Sache zu ergründen, oder, wenn das unmöglich sei, doch die beßte und am schwersten zu widerlegende der menschlichen Ueberzeugungen, und so, in Ermangelung eines zuverlässigern Fahrzeuges, wenigstens einen Nachen zu gewinnen, auf welchem man die Fahrt durchs Leben wagen könne. Dieß festere Fahrzeug würde,

setzt er hinzu, *) *ein göttlicher* Ausspruch seyn. — Dieser Zusatz ist in mehr als einer Rücksicht merkwürdig. Er könnte auf den ersten Blick die von *Heindorf* anfangs gehegte, später mit Recht verworfene Vermuthung eines theologischen Glossems erregen, beigefügt, um die Unzulänglichkeit einer göttlichen Offenbarung selbst einen Heidnischen Weltweisen gestehen zu lassen. Aber da diese Deutung schon der Zusatz τινὸς zu verwehren scheint, so ist zweitens darin allerdings jene Anerkennung der Nothwendigkeit einer göttlichen Enthüllung unverkennbar. Es fragt sich nur: ob man, mit Forster, an Mittheilung aus den Mysterien, oder an Offenbarungen, deren Sokrates theilhaft sey, und welche seine Schüler von ihm, mittelst seines bekannten Genius, erwarten durften, zu denken habe. So meint wenigstens *Heindorf*, und erklärt sich für die letztere Deutung. Aber warum nicht an Orakel? Ja noch mehr: warum soll ein Philosoph, wie Plato, nicht in einer so hochwichtigen Sache das Bedürfniß *irgend einer göttlichen Offenbarung* unverholen aussprechen?

Nach diesen Aeußerungen erfolgt nun S. 128 folg. der Einwurf des Simmias. „Auf ähnliche Weise, sagt dieser, könnte man ja behaupten: Die Stimmung einer Leier oder eines Saiteninstruments währe selbst dann noch fort, wann die Leier zerbrochen, die Saiten zerschnitten oder zerrissen wären. Die harmonische Stimmung sey das Unkörperliche, Schöne und Göttliche; Leier und Saiten

---

*) Es ist nämlich, nach Heindorfs richtiger Bemerkung, das ἢ nach den Worten λόγȣ θείȣ zu tilgen, und jener Zusatz als erklärende Apposizion zu nehmen.

aber körperlich, zusammengesetzt und irdischer Natur. Wie ungereimt nun, und gleichwohl wie ähnlich dem Urtheil über die Seele, wäre die Behauptung: nach Zerstörung daure noch fort die Stimmung derselben!" Und ist nicht vielleicht, was wir Seele nennen, nur die Stimmung des bis zu einem gewissen Grade gespannten Körpers? Kann man sie nicht als das Resultat einer Mischung von flüssigen und festen Theilen betrachten? Und muß man nicht fürchten, daß, wenn durch Krankheit und andere Uebel entweder die Spannung oder die Erschlaffung des Körpers zu groß geworden, die Seele, ihrer Göttlichkeit ungeachtet, ersterbe, während die Ueberreste des Körpers bis zur Verbrennung oder Verwesung noch fortdauern?"

Nach Anhörung dieses Einwurfs bis §. 81. fordert lächelnd der weise Lehrer jeden auf, der sich getraue das allerdings nicht zu verachtende Argument des Simmias zu widerlegen. Doch hören müsse man zuvor noch, was Kebes dazu sage. Dieser nun erklärt S. 134 bis §. 82, daß ihm ein früheres Daseyn der Seele zwar sehr annehmlich, und fast befriedigend erwiesen dünke, daß er aber sich nicht überzeugen könne, sie sey noch irgendwo nach dem Absterben des Leibes anzutreffen. Zwar den Einwurf des Simmias könne er nicht zugeben, daß nicht die Seele stärkerer Natur und dauerhafter sey als der Leib. Wenn man aber deshalb ihn nun beim Worte halten und sagen wollte: Du siehest ja, daß, nach dem Hinsterben des Menschen, jener schwächere Bestandtheil noch fortdauert; du mußt demnach nothwendig zugeben, daß unterdeß auch der dauerhaftere noch fortwähre: so komme ihm dieß, um bildlich von der Sache zu reden, eben so vor,

als wollte man, um zu beweisen, daß ein alter Weber nach seinem Tode noch fortlebe, sich auf das zurückgelassene noch unversehrte Gewand desselben berufen, welches doch wohl an Dauerhaftigkeit dem Menschen selbst weit nachzusetzen sey. — Ganz anders, sagt er (von §. 83 an) verhält sich meines Bedünkens die Sache: Dieser Weber ist dann erst gestorben, nachdem er viele Gewänder der Art gewebt und wieder verbraucht hatte. Ist er nun gleich später als die meisten derselben umgekommen, so müßte doch das letzte von allen ihn natürlich gleichsam überleben. Eben so ließe sich wohl annehmen, daß die dauerhaftere Seele mehr als einen Leib aufreibe, und besonders in einem vieljährigem Leben davon vieles verbrauche; aber einer müsse doch, wann sie sterbe, der letzte seyn, und nur vor diesem letzten die Seele hinsterben. Die zerbrechliche Natur des Leibes und seine ganze Schwäche zeige sich erst nach dem Untergange der Seele. Denn obgleich bei ihrem Leben auch schon der Körper im unablässigen Flusse sey, so habe sie doch die Kraft das Verlorne immer zu ersetzen und gleichsam neu zu weben; aber gleich nach dem Tode erfolge die Verwesung unaufhaltsam. — Aus dem Grunde also könne man auf Fortdauer noch gar nicht rechnen. S. 139. §. 84. „Ja, wenn man auch, fährt er fort, mehr als gesagt ist zugestehen, auch einräumen wollte, daß die Seele nicht nur früher gewesen, sondern manche auch fähig sey öfters wiedergeboren zu werden: so folgt doch daraus noch nicht, daß sie in allen diesen erneuerten Geburten nicht leide, entkräftet werde und endlich in einem Tode gänzlich untergehe. Wissen freilich kann man nichts von diesem Tode, welcher der Seele den Untergang bringt; denn es ist unmöglich, daß einer ihn

wahrnehme. Kann man also nicht beweisen, daß die Seele durchaus unzerstörbar ist, so hat unser Vertrauen zur Fortdauer keinen Grund; man muß immer fürchten, die Trennung der Seele vom Leibe sey der letzte Act der Art, und mit Vernichtung der Seele verbunden. — So weit dieser Einwurf bis S. 141. §. 85.

Hier weiß nun mit bewunderswürdiger Kunst der sinnreiche Verfasser des Dialogs, indem er einen Ruhepunct für das Nachdenken herbeiführt, das Interesse für den hochwichtigen Gegenstand aufs neue zu beleben. Eine unbehagliche Stimmung, wie sie gewöhnlich uns ergreift, wann schon gefundene Schätze der Wahrheit, in deren vermeintlich festem Besitze wir uns glücklich fühlten, wieder verschwinden, bemächtigt sich der Anwesenden. Angezogen durch die scheinbar sinnliche Theorie von der Seele, als einer Stimmung, trauen sie weder ihrer Beurtheilungsfähigkeit länger, noch der Glaubwürdigkeit der Sache. — Um dem Einwurfe noch mehr Blendendes und ein größeres Scheingewicht in den Augen des Lesers zu geben, muß selbst Echekrates, dem es nur durch den Phädon berichtet wird, in seiner schon gefaßten Ueberzeugung irre werden. Jene Ansicht von einer Stimmung hat ihm so viel Wahrscheinlichkeit, daß er seine eignen darin wieder zu finden wähnt, und dringender, wie mit ihm der Leser, das Bedürfniß einer festern Ueberzeugung fühlt von der Unvergänglichkeit der Seele. Seine Wißbegierde über den Punct, wie Sokrates sich dabei benommen, ist aufs höchste gestiegen S. 143 a. E. Und nun entwirft ihm Phädon in wenigen, aber sprechenden, Zügen das Bild eines mit Lehrweisheit und hoher Milde das Denkvermögen anregenden Lehrers, der (S. 144) gern

und wohlwollend und achtungsvoll der Jünglinge Reden aufgenommen, scharf und genau den auf sie hervorgebrachten Eindruck beobachtet, dann sie von ihren Zweifeln geheilt, die Fliehenden gleichsam zurückgerufen, die Geschlagenen erweckt habe, mit ihm ferner der Wahrheit nachzuspüren. Mit liebenswürdiger Vertraulichkeit habe Sokrates, spielend in den Locken des Phädon, geäußert: nicht morgen, nämlich an seinem Todestage, sondern heute schon müsse jener, und wolle mit ihm er selbst, sein Haupthaar scheeren*) (zum Zeichen der Trauer) wenn es nicht möglich sey, und ihnen mißlingen sollte, ihre Behauptung gegen den Simmias und Kebes durchzuführen; ja er, an Phädons Stelle, würde wie die Argeier, das seinige, vor erhaltenem Siege nicht wieder wachsen lassen.

**) Ehe nun zur wirklichen Widerlegung geschritten wird, noch eine sinnreiche Digression über die Aehnlichkeit des

---

*) Nach einem unglücklichen Treffen mit den Spartanern, wegen des Besitzes der Messenischen Stadt Thyreae, schoren sie, so erzählt Herodot I. 82, ihr sonst lang herabwallendes Haar, verordneten dann und machten unter Verwünschungen sich anheischig, keiner von ihnen sollte eher das Haar wieder wachsen lassen, keine ihrer Frauen eher goldenen Schmuck wieder anlegen, als bis sie Thyreae erobert hätten, während die Lacedämonier, vordem beschoren, von diesem Zeitpuncte an ihr Haar wachsen ließen. — S. die Anm. unter dem Texte. S. 146.

**) Vorher findet sich bei unserm Schriftsteller ein schönes Beispiel attischer Urbanität. Phädon, aufgefordert beide Zweifler zu widerlegen, antwortet mit dem Sprüchworte: Zweien war selbst Herkules nicht gewachsen — einer Redensart, welche sich auf den Kampf dieses Heroen mit der Hydra beziehen soll, den ihm Juno durch einen Krebs erschwerte, so daß er seinen Gefährten Jolaus zu Hülfe rufen mußte. — „Rufe

Vernunft- und des Menschenhasses (der Misologie und Misanthropie) welche von S. 147. (§. 87 d.) bis S. 155. §. 92 fortgeht. Nicht nur die ganze Vergleichung an sich ist wahr und trefflich durchgeführt, sondern es kommen auch so manche mit hoher Einfalt ausgesprochene Aeusserungen der unverfälschten Wahrheitsliebe darin vor, und diese in einem solchen Kontraste mit der Scheinweisheit und Ueberredungssucht der Sophisten, daß sie mit allem Rechte für einen der köstlichsten Abschnitte dieses kunstreichen Werkes gehalten wird.

Das Aergste, was einem Menschen überall, und so auch uns hier, begegnen kann, sagt Sokrates, ist der Vernunfthaß. Sein Ursprung ist ähnlich dem des Menschenhasses. Dieser nämlich schleicht sich ein in die Seele, wann übergroßes Vertrauen zu der Menschen Wahrheit, Reinheit und Zuverlässigkeit — o h n e U m g a n g s k u n s t — oft getäuscht ist. Hat man d i e besonders, welche man für die vertrautesten und befreundetsten hielt, schlecht und treulos befunden, und ist man öfter in diesem Falle gewesen; so endigt man gewöhnlich mit allgemeinem Mißtrauen, glaubt, es sey nun an keinem Menschen ohne Ausnahme etwas Gesundes. Aber das ist schändlich und offenbar nur Folge des Mangels an Umgangskunst. Hätte ein in diesem Wahn befangener mehr Erfahrung und Ge-

---

m i c h a l s d e i n e n J o l a u s h e r b e i !" erwiedert nach jener Aeußerung Sokrates. „Ich thue dieß, versetzt der bescheidene Phädon, aber nicht als Herkules, sondern als der Jolaus, welcher den Herkules zu Hülfe ruft." — Hätte der gewandteste Franzose die Ueberlegenheit des Sokrates mit größerer Feinheit bezeichnen können?

schicklichkeit in der Behandlung der Menschen: er würde sich überzeugen, daß der durchaus Guten, wie der durchaus Schlechten, nur Wenige, von dem Mittelschlage die Meisten sind. Denn Extreme aller Art sind wie in der physischen, so in der geistigen, Welt nur sparsam anzutreffen. „In einem Wettkampfe der Schlechtigkeit, sagt er, dürften nur Wenige als die Ersten sich zeigen. *) Gibt es nun gleich der im hohen Grade schlechten Reden (d. i. der seichten Vernünfteleien) viele, so ist doch eine andere Aehnlichkeit der Entstehung des Vernunft- und des Menschenhasses unverkennbar. Wenn nämlich einer, ohne die bei Untersuchung der Vernunft-Wahrheiten nöthige Kunst (das ist, ohne Kenntniß der Gesetze unserer geistigen Thätigkeit, ohne logische Sonderung der Begriffe, ohne Unterscheidung des Glaubens und Wissens, des Ausgemachten und bloß Wahrscheinlichen) hierbei zu Werke geht, demnach manches ohne Kritik für wahr Angenommene späterhin falsch befindet, oft mit Grund oft ohne Grund: so endigt er zuletzt, mißtrauend jeglicher Wahrheit, in allgemeinem Skeptizismus; hält auch nicht einen Satz mehr für zuverlässig; glaubt, daß, wie in des Euripus engem Strudel, alles in regellosem Wechsel fluthend auf- und abwoge. Ein trauriger, beklagenswerther

---

*) Sinnvoll ist hier S. 149 die Hindeutung auf den schlechten, durch sophistisches Grübeln zerrütteten Zustand der damaligen Philosophie, wenn er hinzusetzet: „Nicht in sofern zwar sind die Reden den Menschen ähnlich;“ nämlich, daß nur wenige im höchsten Grade falsch und im höchsten Grade wahr seyn sollten. Vielmehr, will er sagen, ist der schlecht begründeten Reden und des seichtesten Gewäsches viel in dem, was über Gegenstände der Vernunfterkenntniß vorgebracht wird.

Zustand, wenn dann besonders der Mensch nicht in seiner Ungeschicklichkeit, sondern in der Natur der Wahrheit, den Grund dieses bodenlosen Zweifels suchet, und die Vernunft von nun an schmähend und hassend, der an sich gewissen Wahrheit und rechten Erkenntniß zeitlebens ermangelt.*) — Also vor allen Dingen dieser Zweifelsucht gesteuert; vor allen Dingen den Glauben bewahret an eine feststehende, untrügliche Wahrheit! In unser eigenes kritisches Vermögen, in die gesunde Beschaffenheit unsers Geistes lieber ein Mißtrauen gesetzt, und muthig gerungen, der Seele die rechte Verfassung zu geben, ehe wir an Wahrheit, und namentlich an der, Euch für das fernere Leben, mir für das Sterben, so wichtigen Wahrheit, daß die Seele unsterblich sey, verzweifeln. Der ungebildete Mann ist Rechthaber; dem Weisheitsfreunde ist es um die Sache und den rechten Grund zu thun. Gleichwohl bin ich, aus Vorliebe und Interesse an dem Gegenstande, in Gefahr, die Rolle des ungebildeten Rechthabers zu spielen, dem es nur daran liegt, seine Meinung bei den Andern geltend zu machen; beiläufig ist nun dieß zwar auch meine Absicht; doch der Hauptzweck: mich selbst zu überzeugen, einmal weil es schön ist, an sich die Gründe des Wahren einzusehen, dann auch, falls meine Behauptung sich nicht bewähren, dem Todten nichts übrig bleiben sollte, Euch nicht diese letz-

*) Ich enthalte mich der weitern Ausführung und Anwendung dieser inhaltsreichen Bemerkung, um nicht zu wiederholen, was der treffliche Mosche in seiner Rede de nostrae aetatis misologia darüber gesagt hat.

letzten Augenblicke durch Wehklagen zu verbittern. Wird doch meine Unwissenheit selbst sich in Kurzem verlieren.“ — Nach dieser Digression und einer dringenden Aufforderung, seine Gründe streng zu prüfen, nur auf die Sache, nicht auf ihn Rücksicht nehmend, schreitet nun Sokrates, S. 155. §. 92, erst zur Wiederholung, dann zur Widerlegung der gemachten Einwürfe. Simmias hatte gefürchtet, die Seele, obgleich göttlicher und schöner als der Leib, werde, als Stimmung, früher untergehen; Kebes zwar der Seele größere Dauer zugestanden, aber für ungewiß erklärt, ob nicht, nach Aufreibung vieler Körper, die Seele endlich, den letzten verlassend, selbst verschwinde, und ob man nicht eben das den Tod nennen müsse, da bekanntlich der Körper unaufhörlich vergehe. — Nachdem nun beide Unterredner dieß als den in Frage kommenden Punct der Untersuchung eingestanden, von den frühern Behauptungen aber auch die, daß alle Erlernung Erinnerung sey, folglich ein früheres Daseyn der Seele eingeräumt haben, so will ihnen S. 157 §. 93 Sokrates beweisen, daß die Meinung des Simmias von der Harmonie, als etwas zusammengesetztem, und einer aus der Spannung des Körpers hervorgehenden harmonieartigen Seele, mit jener vorhin zugestandenen Behauptung unverträglich sey. Harmonie könne nicht eher da seyn, als das woraus sie erst hervorginge. Also der Satz: die Seele ist, weil alles Erlernen in der Erinnerung besteht, vor ihrer Verbindung mit dem Körper da gewesen, hebe den andern Satz: die Seele ist aus der Spannung des Körpers resultirende Stimmung, geradezu auf. S. 158. Simmias also

möge wählen, welchen der beiden er ferner gelten lassen wolle. Simmias erklärt sich dann entschieden und unbedenklich für die erste Behauptung; denn, während das Gerede von der Stimmung nur auf einem Bilde oder einer entfernten Aehnlichkeit beruhe — woraus der irrigen Meinungen sich viele erzeugten, sey ihm jene auf einen annehmlichen Grund gestützt. S. 159. Dieser Grund ist nun zwar auf den ersten Blick nicht ganz einleuchtend; denn wenn er hinzusetzt: „es war gesagt worden, daß unsere Seele, auch ehe sie in den Leib komme, eben so sey, wie das Wesen derselben*) ist, welches den Beinamen führt dessen, was es ist, so stutzet der Leser zuerst darüber, daß er nicht mehr deutlich weiß, welches Wesen gemeint sey, und dann dünkt auch wol Manchen, es werde hier etwas vorausgesetzt, was erst sollte bewiesen werden. Aber durch einen aufmerksamen Rückblick auf den 57sten §. klärt es sich auf, daß die vor aller Erfahrung in dieser Periode unsers Lebens schon im Gemüthe vorräthigen Ideen des Schönen, Guten u. s. w. verstanden werden, in Ansehung welcher

---

*) So übersetzend befolge ich die von Heindorf mit guten Gründen vertheidigte Lesart αὐτῆς Es ist nämlich der Grund des absoluten Daseyns der Seele hergenommen von dem, was in ihrem Erkennen und Anschauen als das unveränderlich Wesenhafte, gleichsam als der Kern ihres Daseyns ἡ οὐσία αὐτῆς, oder τὸ ὄντως ὄν) vorkommt, und folglich die von *Mudge* vorgeschlagene Lesart αὐτὴ als zu kraß und dem Sinne minder entsprechend zu verwerfen. Gleichwohl finden sich in Schleiermachers musterhafter Uebersetzung die Worte: wie jenes Wesen ist, so daß der scharfsinnige Verfasser derselben αὐτὴ scheint gebilligt zu haben.

wir theils auf unsre dortigen Bemerkungen, theils auf die hier unter dem Texte beigebrachte Note verweisen, um nicht durch Wiederholung den Leser zu verwirren. — Genug, wie Simmias S. 160 (§. 94 am Ende) den Satz: die Seele sey Harmonie (Stimmung), unbedingt aufgibt, läßt dennoch Sokrates nicht ab, die Widerlegung desselben durch Zurückführung auf Ungereimtheit (deductio ad absurdum) zu vollenden; doch so, wie mich dünkt, daß man nicht überall ihm beistimmen kann.

Wir wollen seine Argumente der Reihe nach aufzählen:

1) Der Harmonie so wenig, als irgend einer andern Zusammensetzung, kommt eine Beschaffenheit zu, welche verschieden wäre von der Beschaffenheit dessen, woraus sie besteht. Bewegung und Klang derselben kann nicht entgegengesetzt seyn dem, woraus sie zusammengesetzt ist;

2) Je reiner die Stimmung, desto mehr verdient sie ihren Namen. Wenn noch eine Erhöhung, ein verstärkter Grad der Harmonie, Statt findet, so kommt die Stimmung mit jedem Grade dem näher, was sie eigentlich seyn soll. Je weniger rein sie wird, desto mehr hört sie auf Stimmung zu seyn. — Was nun aber einmal Seele ist, das läßt keine Vermehrung oder Verminderung seines Wesens zu; eine Seele ist nicht mehr, noch minder Seele als jede andere. Es findet also schon vor der Stimmung ein Prädikat Statt, welches von der Seele nicht kann gesagt werden. Und da nun von völlig gleichen Dingen auch gleiche Prädikate gelten müßten, so kann schon deshalb Seele nicht mit Stimmung gleichbedeutend seyn. Aber nun ist doch

3) (§. 96) die eine Seele vernünftig und tugendhaft, eine andere unvernünftig und schlecht. Je tugendhafter

die Seele, desto reiner und schöner gestimmt könnte man sie doch offenbar wohl nennen, und wenn irgend etwas den Namen der Verstimmung verdient, so ist es die lasterhafte Beschaffenheit der Seele. Wäre nun sie selbst schon Stimmung, so fände ja in der Stimmung wieder eine andere Harmonie (Tugend) und sogar eine Verstimmung (Laster, Unvernunft) Statt. — Schon dieß wäre an sich nicht nur ungereimt, sondern es widerspräche auch der eingestandenen Voraussetzung, daß die eine Seele nicht mehr Seele sey, als die andere. Ist aber diese Voraussetzung noch geltend, und wird Seele dann gleichbedeutend der Stimmung genommen, so wäre ja der Sinn unsrer Voraussetzung: keine Seele könne mehr oder weniger gestimmt oder verstimmt seyn als eine andere. — Nennet man also mit Recht eine weise und tugendhafte Seele eine gut gestimmte, das Gegentheil eine verstimmte, so folgte wiederum die Ungereimtheit: daß keine Seele tugendhafter oder lasterhafter seyn könnte, als irgend eine andere. — Noch mehr! Im rechten Sinne des Wortes läßt das, was man Stimmung nennet, gar keine Steigerung zu. Was Stimmung im vollen Sinne des Wortes ist, das kann auch nicht im geringsten verstimmt seyn. Es wäre folglich a) die Seele, als Stimmung gesetzt, des Lasters und der Untugend durchaus unempfänglich; es wäre b) die Seele jedes Thieres — unter Voraussetzung völliger Gleichheit aller Seelen — gleich gut und vernünftig.

Eine Voraussetzung, aus welcher solche Ungereimtheiten folgen, kann unmöglich wahr seyn. —

4) Es ist unleugbar, daß die Seele eine Herrschaft ausübt über die Zustände, die Empfindungen und Begierden

des Körpers. Sie kann z. B. die Befriedigung des Hungers und Durstes verschieben. Nun aber ward vorhin eingestanden: in der Stimmung könne nichts vorkommen, was entgegen wäre dem Zustande der größern oder geringern Spannung und Schwingnng dessen, woraus sie bestehe. Hier aber beherrschte ja die Seele das, wovon sie, jener Voraussetzung nach, nur das Resultat seyn soll; wirkte ihm entgegen; bald stärker durch Gymnastik und Heilkunde, bald weniger gewaltsam, durch Selbstverweise, und indem sie, wie Odysseus beim Homer, mit sich selbst, wie mit einem andern Wesen, beschwichtigend oder tröstend redet. — Würde sie nun durch den Körper bestimmt, so wäre dieß unmöglich. Sie muß etwas selbstständiges und weit göttlicheres seyn, als daß sie mit einer Stimmung könnte verglichen werden. — (Bis S. 167. §. 99 a. E.)

Daß in dieser Widerlegung des Simmias nicht alle Argumente gleiches Gewicht haben, ist jedem einleuchtend. So hätte 1) z. B. Simmias gleich den ersten Satz nicht unbedenklich zugeben sollen. Denn offenbar ist ja in den zusammenklingenden Tönen mehrerer harmonisch gestimmter Saiten ein Wohllaut hörbar, welchen jede, einzeln angeschlagen, nicht hervorbringen kann. Also in gemeinsam vereinter Wirkung verschiedener Elemente kommt ein Resultat hervor, welches, obgleich sich das Einzelne darin wieder findet, doch, wie z. B. durch Auflösung der Mißlaute, etwas von der Wirkung des Einzelnen durchaus Verschiedenes ist. Aus dem Kern entwickelt sich der Baum; aber Blätter, Stamm und Blüthe sind doch wahrlich etwas anders gestaltetes als der Kern.

2) Eine zunehmende Stimmung ist, wie auch S. selbst nachher sagt, nicht eigentlich Stimmung. Ein musi=

kalisches Werkzeug ist entweder gestimmt, oder nicht gestimmt; ein dritter Fall ist ungedenkbar. Doch wenn man es auch damit nicht so genau nehmen will, weil man doch von einer argen und schwachen, dem ungeübten Ohr kaum merklichen, Verstimmung redet; so konnte, dünkt mich, Simmias, falls er einmal die Seele als Stimmung betrachtete, zugeben, daß ein Geschöpf mehr, ein anderes weniger Seele habe. Er mußte nur nicht den Satz in diesen Worten aufgestellt zugeben, sondern geradezu behaupten: ein Geschöpf hat Seele, ein anderes nicht. Seele hat das wirklich rein gestimmte, das verstimmte aber nur die Anlage zur Seele. Dann gehören alle Unvernünftigen und Lasterhaften zu der letzten, die Vernünftigen und Tugendhaften aber zur ersten Klasse.

5) Ist aber der oben bestrittene erste Satz falsch, so ergibt sich uns nichts aus der letzten unter Nr. 4. daraus hergeleiteten Folgerung.

Aber der eigentliche Kern des geistigen Wesens ist freilich in den Bemerkungen über die Herrschaft, womit es den Begierden gebietet, trefflich hervorgehoben. Wenn irgend etwas das Göttliche im Menschen beurkundet und der Seele Selbstständigkeit zu sichern vermag, so ist es diese Kraft, jeden Reiz der Lust zu besiegen, und sich selbst gesetzgebend zu seyn. Man möchte sagen: in dem Menschen ist eine von der göttlichen Natur, die wir vorzugsweise Geist nennen wollen, durchdrungene, in Begierden sich regende, Naturgewalt (Seele) zu einem wunderbaren Ganzen geeinigt. Es scheint da eine Selbstentzweiung zu seyn, deren Einigung die ganze sittliche Menschen-Natur ausmacht. Das göttliche Wesen im Menschen bedarf eben sowohl, als der in der gesammten Natur rege Gottesgeist,

eines Gegensatzes von sich selbst, und eines Stoffes, an welchem es siegende, ordnende, mit Weisheit lenkende, und zur Schönheit gestaltende Kraft beweisen könne.

Nachdem nun Simmias abgefertigt ist, und sich mit jener halbwahren, obgleich dialektisch feinen, Widerlegung begnügt, richtet Sokrates mit einer witzigen Wendung seine Rede an den Kebes*) §. 100, und schärft, nach einer höchst bescheidenen Erwiederung desselben, den vom Kebes gemachten Einwurf bis §. 102. Mit ächter und ehrlicher Disputirkunst trägt er diesen Einwurf mit solcher Stärke vor, daß jener nichts beizufügen, noch hinwegzunehmen findet. Denn von nun an wird die Sache ernster. Nun gilt es zu beweisen, daß die Seele unvertilgbar und schlechterdings dem Tode nicht unterworfen sey. —

„Soll der Muth, womit ein weiser Mann dem Tode entgegen sieht, (so ungefähr lautet des Kebes Einwurf) nicht ein unvernünftiger und eine blinde Zuversicht seyn, so muß jener Beweis geführt werden; so genügt es nicht, zu wissen, was ich gern zugeben will, daß die Seele ein Wesen von langer Dauer, nicht, daß sie, wer weiß wie lange, vor dem Eintritt in diesen Körper vorhanden gewesen, nicht, daß sie vielleicht in mehr als einen Leib,

---

*) Dieser war, wie sein Freund Simmias, ein Thebaner. Kadmus aber, Thebens Erbauer, war, nach der alten Fabellehre, mit der Harmonia, Tochter des Mars und der Venus, vermählt gewesen. In der Anspielung auf diese Vermählung, und mit Rücksicht auf das eben abgehandelte Wesen der Harmonia, sagt nun Sokrates: Die Thebanische Göttin dieses Namens (den Thebaner Simmias meinend) habe sich ziemlich gnädig finden lassen; ob sich aber auch die Kadmeische (auf Kebes hindeutend) werde gewinnen lassen, darauf werde es nun ankommen.

eingewandert sey. Wir haben, dieß Alles zugegeben, noch immer zu fürchten, daß vielleicht selbst dieser Einzug in des Menschen Leib, gleich einer Krankheit, der Anfang ihrer Vernichtung sey, so lange man nicht aus Gründen darthun kann, sie sey dem Tode nicht unterworfen."

Mit sinnendem Ernste bedenkt sich der weise Lehrer §. 102. auf die große, mit der schweren Untersuchung über das Entstehen und Vergehen überhaupt verflochtene Frage. Dann schildert er vorläufig dem Simmias mit liebenswürdiger Offenheit den Gang seiner philosophischen Geistesentwickelung, die einen jeden Leser in neuerer Zeit um so mehr ansprechen muß, da gewiß Mancher die Geschichte seines eigenen Strebens darin wieder findet, wenn er nur statt des Anaxagoras einen Kant, Fichte oder Schelling unterschiebt. Daß übrigens sich Plato nur hier meine, wird jedem einleuchten.

„Auch er sey als Jüngling höchst begierig nach jener Weisheit gewesen, welche man mit dem Namen der Naturforschung (Naturkunde) bezeichne. Entstehung und Wachsthum der lebenden Geschöpfe sich zu erklären, geistige Thätigkeit und Empfindung, wo möglich, aus körperlichem Stoffe und dessen mannichfaltiger Mischung sich begreiflich zu machen — das sey für seine Wißbegierde eine höchst reizende Aufgabe gewesen. Aber die nähere Betrachtung, auch von dem Vergehen alles Entstandenen, und von den an Himmel und Erde sich ereignenden Zuständen, habe ihn endlich von seiner völligen Untüchtigkeit zu dieser Untersuchung überzeugt. Nun sey völlige Zweifelsucht an die Stelle der bis dahin erträumten Gewißheit getreten. Auch was er vorhin sicher zu wissen sich eingebildet habe, und wovon Andere ihm Kunde zugetrauet

hätten, auch das sey ihm wankend geworden; z. B. wie es zugehe, daß ein Mensch wachse; daß einer größer sey als der andere u. d. m. Ja selbst die eigentliche Bewandniß mit den Zahlen, die Entstehung des Zwiefachen aus getrennter Einheit, oder durch Zusammenfügung zweier Einheiten, sey ihm nun ganz unbegreiflich gewesen. Diese so wenig, als die Natur der Einheit (S. 178), noch sonst ein Entstehen und Vergehen, getraue er sich auf dem vorhin nie bezweifelten Wege der Erkenntniß zu lösen. Während jenes Zweifels nun habe ihm einst jemand aus einem Buche, angeblich des Anaxagoras, die Behauptung dieses Philosophen vorgelesen" daß die Vernunft es sey, welche Alles ordne, und daß sie als die Urheberin aller Dinge müsse angesehen werden. Froh über diesen Fund habe er gedacht: diese Ursache, deren Wirkuag nämlich darin bestehen müsse, an jedem einzelnen Dinge und dessen Veränderungen nachzuweisen, daß dessen Beschaffenheit und diese Veränderungen gerade so am zweckmäßigsten wären, werde vollkommen zur Erklärung der Natur und aller Erscheinungen hinreichen. Anaxagoras werde mithin auf jede Frage, z. B. warum die Erde so oder anders gestaltet sey, und nothwendig seyn müsse, befriedigende Antwort geben können. Möchte man den Standort der Erde, den Lauf des Mondes, oder irgend sonst etwas, zu wissen, d. i. aus nothwendigen Gründen sich begreiflich zu machen, wünschen; so hätte demnach Anaxagoras durch strenge und ungemischte Ableitung aus einem und demselben Princip, dem der absolut höchsten Zweckmäßigkeit, genügende Antwort darauf zu ertheilen. Durch die Erkenntniß des Besten (der höchsten Angemessenheit zum

Vernunftzwecke) würde dann auch zugleich die des Gegentheils — des Schlechten — gefunden worden seyn. — In der Hoffnung, solche Weisheit zu finden, habe er mit unablässigem Eifer des Mannes Werke gelesen, aber zu seinem Erstaunen gefunden, daß durchaus keine Ableitung der Art darin zu finden, die Vernunft gar nicht als Erklärungsgrund an die Spitze gestellt sey, dagegen manche physische Elemente, als Luft, Aether, Wasser, willkührlich als Ursachen angenommen worden. Dieß nun wäre eben so verwerflich, als wenn man seine (des Sokrates) gegenwärtige Körperstellung aus dem Bau und den Bestandtheilen seines Körpers, nicht aber aus dem Willen seiner Seele, aus seiner, durch den Beschluß der Athener veranlaßten, Selbstbestimmung erklären wollte, wo man offenbar die sinnliche Bedingung einer Art des Seyns mit der eigentlichen Ursache desselben verwechseln würde.

So weit der Bericht des Sokrates, oder vielmehr des Plato, über sein vergebliches Bemühen um einen völlig hinreichenden Erklärungsgrund der Naturerscheinungen und der Erfahrung überhaupt, bis §. 111. S. 190.

Wir können nicht umhin, auch hier dem Scharfsinn des originellen Denkers unsre Bewunderung zu bezeugen. Wie konnte man die Mängel philosophischer vorgeblicher Systeme besser aufdecken? Was hilft es, ein Princip an die Spitze zu stellen, wenn man nicht aus demselben die einzelnen Erfahrungen mit Nothwendigkeit abzuleiten vermag? Und wie kann Festigkeit in ein System der Erkenntniß gebracht werden, wenn man den obersten Erklärungsgrund wieder verläßt und andere nebenher einführt?

Von nun an mußte also der Philosoph, so in seiner Hoffnung betrogen, seinen eigenen Gang versuchen, und diesen beschreibt er dem aufmerksam horchenden Kebes.

Es war auf keinem andern Wege Gewißheit für mich zu finden, sagt er, als indem ich mich über die Dinge in der Erscheinung erhob, und das Wesen derselben in den Gedanken aufsuchte. — Und wie dem Kebes dieß nicht ganz einleuchtet, so kommt er wieder auf den ihm schon eingestandenen Lehrsatz zurück: es gebe ein ursprünglich Schönes, Großes, Gutes u. s. w. an sich. Aus diesem Satze, wenn er als unbezweifelt geltend angenommen werde, getraue er sich, durch fernere Anwendung desselben, die Unsterblichkeit der Seele unwiderlegbar zu beweisen. (S. 192 med.) Kebes, um endlich einmal zum ersehnten Besitze der Wahrheit zu gelangen, gibt willig den Satz zu, und nun stellt Sokrates folgende, von der gemeinen Ansicht durchaus abweichende Behauptungen auf:

Anmerk. Hier lasse sich der Leser nicht durch anscheinende Abwege ermüden; das Resultat wird desto klarer hervorgehen.

1) Alle Prädikate, die von irgend einem Gegenstande der Erfahrung ausgesagt werden, kommen demselben nur dadurch und in sofern zu, daß und inwiefern er Antheil hat an dem ursprünglich und für sich bestehenden. Es giebt, wie gesagt, ein bloß für sich bestehendes (absolutes, rein ideelles) Schöne, Große, Gute, u. d. m. Ein individueller Gegenstand ist also nur dann schön, groß, gut u. s. w., wenn er Theil nimmt (Antheil hat) an jenem für sich selbst vorhandenen Schönen, Großen, Guten. Das Maaß seiner Schönheit, Güte u. s. w. ist um so bedeutender, je größer dieser Antheil, je mehr sich gleichsam jenes ursprünglich Wesenhafte

in das Einzelne herabläßt, mit ihm sich vermählt und in demselben abspiegelt. Wie eine solche Gemeinschaft möglich sey, und woher sie komme, das freylich wage ich noch nicht zu bestimmen. Genug, es ist mir der einzige zureichende Erklärungsgrund. (S. 193. οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία, εἴτε κοινωνία, εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά.) Sage mir also Keiner: es sey jemand, der um einen Kopf größer ist oder kleiner als ein Anderer, vermöge des Kopfes größer oder kleiner; es ist beides nur möglich durch die Theilnehmung an jenem wesenhaft Großen und Kleinen. Es ist also die Größe da, ehe das einzelne Große vorhanden seyn kann, und nur durch die Kleinheit kann entstehen der kleine Gegenstand. Läge der Grund in dem Kopfe (dem Fuße, dem Zolle, der Linie) so würde daraus folgen 1) das durch eins und dasselbe etwas größer und auch kleiner seyn könne*), 2) daß etwas an sich kleines, z. B. der Kopf, einen kleinen Gegenstand groß machen könne.

Ja es ist etwas nur dann und darum zwei, drei, vier u. s. w., wann und weil es Antheil hat an der für sich bestehenden Zweiheit, Dreiheit

---

*) Wofern dieß nicht bloß Scherz oder ein verwirrender dialektischer Kunstgriff ist, wie denn Kebes halbverstört mit Lachen darauf erwiedert; so vermißt man doch hier eindringendes Urtheil. Denn 1) allerdings kann durch eins und dasselbe, wohl bemerkt, je nachdem es hinzugesetzt oder hinweggenommen wird, ein Gegenstand groß und klein werden. Und 2) allerdings macht die Hinzufügung einer, wenn auch geringen, Größe, einen Gegenstand größer, als er verhältnißmäßig zuvor war, wenn gleich darum nicht absolut groß.

u. s. w. Das bloße Spalten der Einheit würde so wenig als das Hinzufügen der einen zur andern die zwei (die Vorstellung der Zweiheit) erzeugen, wenn nicht diese als etwas ursprünglich Wesenhaftes sich in die Gegenstände herabließe und an ihnen gleichsam verkörperte. —

(Echekrates sowohl, dem es berichtet wird, als Phädon, der es erzählt, findet dieß beifallswerth. (S. 197. §. 116. a. E.)

Sokrates setzt dann, nach Phädons Berichte, die relative Natur der Größe und Kleinheit eines gegebenen Gegenstandes scharfsinnig auseinander, indem er zeigt, wie, je nachdem ein Körper gestellt werde, er bald als größer, bald als kleiner sich zeige. Nur ist kaum begreiflich, wie er, da diese Anschauung uns durchaus nicht eher kommt, als bis wir mehrere Gegenstände neben einander erblicken, dennoch von einer ursprünglichen und wesenhaften Größe und Kleinheit reden konnte. Er aber denkt sich einen Körper — auch vor dessen Zusammenstellung mit andern als klein, und einen andern eben so vor der Zusammenstellung schon groß; daß aber jener, mit einem noch kleinern zusammengehalten, als groß, dieser neben einem noch größern als klein erscheinen: das erklärt er sich aus der Unverträglichkeit und der Unmöglichkeit des gleichzeitigen Bestehens zweier entgegengesetzter Eigenschaften. „Das Große fliehet, wenn sein Gegentheil, das Kleine, sich nähert; und kommt dies wirklich heran, so geht jenes völlig unter.“ Aber hier macht er doch, dünkt uns, offenbar das wieder zu etwas Relativem, was er zuvor, als gegründet in der Theilnehmung am Absoluten, für etwas wirklich am Gegenstande haftendes ausgegeben hatte. Denn wie kann eines Dinges Größe verschwinden,

wenn Größe etwas an sich ist und sich jenem Dinge einmal mitgetheilt hat? Hier ist, wenn mich nicht Alles trügt, handgreiflicher Widerspruch.

Es bleibt auch ein anderer scheinbarer Widerspruch mit einer zuvor im Eingange des Dialogs aufgestellten Behauptung von einem der Anwesenden nicht unbemerkt, §. 119. S. 201. Sokrates hatte nämlich oben von der Möglichkeit des Ueberganges aus einem Größern in ein Kleineres gesprochen (§. 42. 43. folg.). Hier nun leugnet er, daß Großes klein werden könne. Diesen Einwurf beantwortet er durch die scharfsinnige Unterscheidung, daß zwar Gegenstände, woran entgegensetzte Eigenschaften vorkämen, durch allmählichen Verlust dieser Eigenschaften, und durch den Uebergang in die entgegenstehende, sich in ihr eigenes Gegentheil verwandeln, die opponirten Eigenschaften selbst aber niemals einen Uebergang in einander gestatten könnten. „Aber woher denn, möchte man fragen, „das Entfliehen einer Qualität, falls sie wirklich außer unsrer Vorstellung als wesenhaft vorhanden war, und sich bereits einem Gegenstande mitgetheilt hatte, woher ihr Entfliehen, sobald sich das Gegentheil nahet?“

Man sieht leicht, die ganze Behauptung kommt auf ein Denkgesetz des menschlichen Verstandes hinaus, welches Entgegengesetztes in einem und demselben Momente des Bewußtseyns nicht zu denken vermag. Aber darin wird gefehlt, daß dieß Fliehen der entgegengesetzten Dinge (d. i. diese Ungedenkbarkeit des Zusammenseyns sowohl der conträr als der contradictorisch opponirten Merkmale im Bewußtseyn) mit der Entweichung eines objectiv Realen vor einem andern verwechselt wird. — Also

2) ein Entgegengesetztes kann niemals sein Entgegengesetztes seyn*) (S. 203 oben).

3) Nun aber gibt es auch Vorstellungen und Begriffe, oder, wenn man will, Gegenstände, die an Umfang (in Ansehung ihrer Sphäre) andern untergeordnet, aber doch so beschaffen sind, daß sie das Merkmal der höheren nothwendig an sich tragen, von demselben unzertrennlich, und eben deshalb mit dem Entgegengesetzten des ihnen übergeordneten und sie einschließenden Begriffes ewig unverträglich sind. So ist z. B. der Begriff des Ungeraden ein höherer, als der Begriff oder die Vorstellung drey oder fünfe. Gleichwol lassen sich diese letztern, ohne den erstern einzuschließen, gar nicht denken. — Ferner: Wärme ist ein mehr umfassender Begriff, als der des Feuers; Kälte kommt mehrern Gegenständen zu, als nur dem Schnee. Und dennoch ist vom Schnee unzertrennlich die Eigenschaft der Kälte; Schnee, der nicht mehr kalt wäre, würde aufhören Schnee zu seyn. Er ist sonach auch, indem er die Kälte als nothwendiges Merkmal an sich trägt, mit dem, was von der Kälte das Gegentheil ist, der Wärme, unverträglich, obgleich die directe Opposizion nicht eigentlich zwischen ihm und der Wärme, sondern zwischen dieser und der Kälte, Statt findet. Eben so ist nicht eigentlich die zwei der drei entgegengesetzt, sondern es findet diese directe Opposizion (die contradictorische) nur Statt zwischen dem Geraden und Ungeraden. Aber die drei kann nie mit der zwei sich vereinen, weil sie den Charakter der Ungeradheit nicht ablegen, diese nie ihn annehmen kann.

---

*) Ευνωμολογήκαμεν — ἁπλῶς τȣ̃το, μηδέποτε ἐναντίον ἔσεσθαι ἑαυτῷ τὸ ἐναντίον.

Nicht alles Ungerade ist drei, wohl aber jede drei ein Ungerades. Und indem sie nicht bloß ein Ungerades überhaupt, sondern dazu auch noch dies bestimmte Ungerade ist, muß sie allem Geraden überhaupt und jedem besondern Geraden entgegengesetzt, und beide Arten der Größe müssen ewig auseinander bleiben. Sie können eher beide verschwinden, ehe sie jemals sich einigen (identificiren). Also

a) nicht nur entgegengesetzte Begriffe lassen einander nicht zu, sondern auch noch einiges Andere (das conträr opponirte, wie es die neuern Logiker nennen) läßt das Entgegengesetzte nicht an sich kommen. (S. 209. §. 123 a. E.)

b) Wenn etwas Allem, woran es sich macht, den einen Gegensatz zubringt, so kann eben dieses Zubringende den Gegensatz des Zugebrachten niemals annehmen. (Ebend. S. 209 a. E.) z. B. Fieber, als Merkmal am Körper gedacht, bringt diesem zugleich das mit dem Begriff Fieber nothwendig verknüpfte Merkmal: Krankheit zu; es kann folglich das Zubringende (nämlich Fieber) niemals den Gegensatz des Zugebrachten (nämlich der Krankheit) d. i. Gesundheit, annehmen.

c) Man darf also, um zu bestimmen, was einem Gegenstande zukommen müsse, wenn er eine gewisse Eigenschaft besitzen solle, nicht etwa nur immer die einfältige Antwort geben, worin das Abstractum dieser Eigenschaft bezeichnet wird, sondern man kann statt dessen auch eine solche Qualität nennen, mit welcher jene nothwendig verbunden, und von welcher sie unzertrennlich ist. Z. B. Wann ist ein Körper warm? Statt zu sagen: wann er Wärme hat, lieber: wann Feuer ihm eigen ist; denn wo Feuer ist, da ist Wärme.

3. Dieß

3. Dieß nun angewandt auf Leben und Tod, wird man auf die Frage: Wann lebt ein Körper? nur sagen dürfen: wann er Seele hat. Denn die Seele ist vom Leben untrennbar; der erste Begriff schließt den zweiten schon in sich. Ueberall, wohin die Seele kommt, und welchen körperlichen Stoff sie auch ergreift, da verbreitet sie Leben. Nun aber ist das Gegentheil des Lebens der Tod. So gewiß nun Leben und Tod unvereinbare Begriffe sind, so gewiß kann auch die Seele, als unzertrennlich vom Leben, und mithin indirect dem Tode entgegengesetzt, für den Tod nicht empfänglich seyn. Was für den Tod nicht empfänglich ist, das nennen wir unsterblich: also ist die Seele unsterblich." — (S. 213. §. 125. a. E.)

Daß Plato diese Schlußfolge noch nicht für hinreichenden Beweis einer ewigen Fortdauer und eines über alle Zweifel erhabenen unzerstörbaren Lebens der Seele gehalten, das erhellet nicht nur aus seiner abermaligen Anfrage, ob es so erwiesen dünkte, sondern auch aus den nachfolgenden bestimmten Aeusserungen.

Denn wollte man ihm auch zugeben: wo Seele ist, da ist Leben, und wo dieses, da ist nicht Tod, so war ja dadurch die Hauptfrage nur anders gestellt und die Antwort nur hinausgeschoben. Denn nun lautete die Frage so: Wird nach dem Absterben des Leibes noch Seele seyn? Auch angenommen, daß das Absterben des Körpers jenes geistige Lebensprincip, mit welchem derselbe in einer so unleugbar innigen Verbindung stand, gar nicht treffe, und daß, wenn auch die durch das körperliche Organ modificirte Persönlichkeit des Individuums in seiner bisherigen Art zu seyn nicht fortbestehe, doch der eigentliche Kern des geistigen Wesens, und mit ihm vielleicht, falls es nicht gewaltsam vernichtet wird,

sogar die Fähigkeit, in einen andern Körper einzugehen, zurückbleibe: wer bürgt dafür, daß nicht eine gewaltsame Unterdrückung dieses Geistes möglich sey? Wer bürgt für die Unmöglichkeit eines Aufhörens der Seele?

Auch dieß scheint freilich erwiesen, wenn man jede mögliche Art des Unterganges Tod nennen dürfte, ohne hier den Unterschied eines allmähligen Absterbens und einer gewaltsamen Vernichtung oder eines plötzlichen Stillstands aller Kräfte gelten zu lassen. Aber daß Plato-Sokrates diese Folgerung nicht machte, sehen wir aus dem Zusatze S. 214. b. „Wenn das Unsterbliche auch unvergänglich ist, so kann die Seele unmöglich, wenn der Tod an sie kommt, untergehen. Das Ungerade wird z. B. zwar durch Annäherung des Geraden nie gerade, und folglich Leben, so lange es Leben ist, durch Annährung des Todes nie Tod; aber so wie das Ungerade vergänglich ist (aufgehoben, getilgt werden kann), so könnte ja auch die Seele umkommen.

Da er dies Letztere dem Gegner nicht abstreiten zu können ausdrücklich gesteht (S. 215. §. 127. init.)*), so räumt er dadurch ein: a) daß ihm Sterben und Vergehen nicht gleichvielbedeutende Begriffe sind; b) daß er nur hypothetisch, wenn man die Seele als nicht vergehend setze, ihre Unsterblichkeit darthun könne; also streng genommen, daß er nichts bewiesen habe.

Ein Machtspruch muß ihm aushelfen. „Gute Wege hätte es, sagt er, daß irgend etwas sich dem Untergang entziehen könnte, wenn auch das Unsterbliche und immer

*) Τῷ ταῦτα λέγοντι οὐκ ἂν ἔχοιμεν διαμάχεσθαι, ὅτι οὐκ ἀπόλλυται· τὸ γὰρ ἀνάρτιον οὐκ ἀνώλεθρόν ἐστιν.

Seyende den Untergang annähme.“ — Ja er beruft sich auf die unbezweifelt gewisse Unvergänglichkeit Gottes und der Idee des Lebens (§. 128. S. 216), und nachdem er so an das ewige Daseyn des höchsten Wesens, mit welchem unsre Seelen verwandt sind, und in dessen Geiste der Ursprung unsrer nicht in der Zeit entstandenen Ideen zu suchen ist, auch den Glauben an die Unzerstörbarkeit des Menschengeistes geknüpft hat, beschließt er das Ganze abermals mit dem zuversichtlichen Ausspruch einer festen Ueberzeugung: „Ganz gewiß also ist die Seele unsterblich und unvergänglich, und in Wahrheit werden unsre Seelen in der Unterwelt seyn.“ (Ebend.)

Wie nun Kebes sogleich, und der nachsinnende, überall behutsame Simmias mit dem bescheidenen Vorbehalt eines Mißtrauens in die menschliche Schwachheit, beigestimmet hat, so verweiset Sokrates sie auf die noch immer genauer zu prüfenden Voraussetzungen, und aus einer genügenden Aufhellung derselben werde ihnen seine Rede so einleuchten, daß sie nichts weiter suchen würden. — Hierin liegt, meines Bedünkens, die bestimmte Erklärung Plato's, er habe den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele so genügend gerechtfertigt, daß die Untersuchung nicht weiter könne getrieben werden.

Und welche unter den mannichfaltigen Voraussetzungen mag er denn vorzüglich gemeint haben? Doch gewiß nicht die zuletzt erwähnte. Denn daß aus der Ungedenkbarkeit des Zusammenbestehens von Leben und Tod nichts gefolgert werden kann, hat er ja selbst dadurch schon eingestanden, daß er die Unvergänglichkeit der Seele, als eines lebenden Wesens, durch einen Machtspruch voraussetzen, also was eigentlich bewiesen werden sollte, bittweise annehmen mußte. Kann es uns beruhi-

gen zu sagen: Was lebt, ist nicht todt, so lange es lebt? War nicht die Hauptsache darzuthun: es gibt ein Wesen, welches unabhängig vom Körper nicht nur zu bestehen vermag, wie sehr es auch, während seiner Verbindung mit ihm, von dessen Zuständen afficirt wird, sondern welches wirklich fortwähret zu seyn, entweder sogleich nach der Auflösung dieses Leibes ohne dergleichen Organ, oder mit einem ähnlichen wieder vereinigt — ? War nicht, welche der beiden Arten auch Platon annehmen wollte, die erwählte außer allen Zweifel zu setzen?

Aber Tennemann bemerkt im 2ten Bande seiner Geschichte der Philosophie S. 464 über das eben erwähnte Platonische Argument sehr richtig Folgendes: „Vorausgesetzt, daß die Seele das Princip des Lebens sey, so würde es ein Widerspruch seyn, wenn man Leben und Selbstthätigkeit setzen, aber die Ursache derselben aufheben wollte; ist aber das Subject (Seele) sammt seinen Prädikaten aufgehoben, so ist es kein Widerspruch. Aus keinem Begriffe kann auf ein Daseyn geschlossen werden, wie hier Plato, aber vergeblich, versucht.*)

Also, wie gesagt, das letzte Argument kann es schwerlich seyn, zu dessen wiederholter Prüfung der übrigens bescheidene Philosoph auffordert. Es ist wohl vornehmlich

---

*) Wenn übrigens der genau und fleißig berichtende Verfasser dieses trefflichen Werks S. 464 den Plato so schließen läßt: Die Seele ist also unsterblich, und ist sie das, so muß sie auch unzerstörbar seyn; so scheint er mir aus Eigenem etwas beyzufügen, was Plato wenigstens in dieser Stelle nicht sagte, und wovon T. selbst auf der folgenden Seite das Gegentheil berichtet, wo es heißt: Doch scheint es, als wenn er selbst einem solchen Beweise nicht traue, indem er sagt: daß die Seele unsterblich (ἀθάνατον), aber noch nicht, daß sie unzerstörbar (ἀδιάφθορον) sey.

seine Lehre von den ewigen, über jeden Erfahrungszeitpunct hinausreichenden Ideen, und von der das Sinnliche beherrschenden Kraft im Menschen, wodurch er die ewige in Gott gegründete Dauer unsers Wesens begründen wollte. Und in der That, keiner von den sogenannten Beweisen, die er in andern Theilen seiner Werke von der Einfachheit und der Spontaneität der Seele hernimmt, hat die überzeugende Kraft für den seiner innern Würde und Erhabenheit sich bewußten Geist, ob ich gleich auch den von der Spontaneität hergenommenen nicht so geringschätzig abweisen möchte, wie es Manche gethan haben.

Wie will man denn der Unsterblichkeit anders inne werden, als indem man sich dessen, was hoch über alles Sinnliche erhaben ist, was in keinem sinnlichen Gegenstande sich wieder findet, bewußt wird? Wie kann das, was sich selbst zu bestimmen vermag, was den Uranfang seiner Thätigkeit in sich selbst trägt, was endlich der Natur gebietet, sich zugleich als durch die Natur zerstörbar denken? Doch ich enthalte mich hier aller weitern Beurtheilung, um den Faden des Dialogs ganz abzurollen.

Wie überall die praktische Tendenz der Behauptungen hervorleuchtet, so macht auch Sokrates (S. 218 mit den Worten ἀλλὰ τόδε γ' ἔφη u. s. w.) die Anwendung von dem Gesagten mit einer Ermahnung zu sorgfältiger Aufmerksamkeit auf die Bildung des zur unendlichen Dauer bestimmten Geistes. Er gibt dann mit wenigen, aber bedeutenden Worten den Wink, daß die Unsterblichkeitslehre ein Postulat der praktischen Vernunft, oder vielmehr mit dem Glauben an eine waltende Gerechtigkeit innigst verknüpft sey. „Wäre der Tod eine Entäußerung von Allem, sagt er, so würde ja das für böse Menschen, wenn sie sterben, ein Fund seyn, den Leib und mit diesem zugleich

ihre Seele, und mit der Seele ihre Schlechtigkeit los zu werden.“

Hierbei liegt der, bald nachher noch bestimmter, obgleich mythisch, ausgesprochene Glaube an Vergeltung nach dem Tode zum Grunde. Die Seele nimmt ihre Eigenthümlichkeiten, ihre Unarten und Tugenden, mit hinüber in jene Welt; sie nimmt von Allem, was sie hienieden erwerben konnte, nur diesen Besitz mit hinüber, von dessen größerem oder geringerem Werth und Umfange das Maaß ihrer Glückseligkeit jenseits des Grabes abhängt. Grund genug, sich bleibende Schätze zu erwerben und den Geist für dauernde Güter empfänglich zu machen!

An diese Ermahnung reihet sich nun (von S. 219 unten) bis gegen das Ende des Dialogs hin eine, keines Auszugs fähige, mythische Darstellung 1) von der unter dem Geleite eines dazu angewiesenen Dämons anzustellenden Wanderung der Seele; 2) von dem verschiedenen Verhalten der abscheidenden Seelen beim Antritt dieser Wanderung, wobei die am Sinnlichen haftende sich sträubt und fast gewaltsam hinweggeführt wird, die reine und gebildete aber, den weisen Plan der göttlichen Führung nicht verkennend, willig dem Schicksal sich ergibt; 3) von der Natur des unseligen Zustandes, in welchen die rohere, sinnliche und mit Verbrechen befleckte Seele gerathen werde; wie ihr jeder aus dem Wege gehe, keiner gern ihr Führer seyn wolle, und sie in gänzlicher Unsicherheit umherirre, während die reinere an Göttern Führer habe und Reisegefährten; 4) von der Beschaffenheit des unsern Augen nicht sichtbaren, nur aus Sagen bekannten, Ortes, an welchen sie endlich gelange; 5) von der Läuterung und Büßung, die ihr in einem mehr oder minder langen Kreislaufe bevorstehe; 6) von der durch Versöhnung und Besänftigung

schwer beleidigter, z. B. der Ermordeten, möglichen Linderung jener harten Strafe, die den groben Verbrecher erwartet; 7) endlich von der reinen über die Erde erhobenen Wohnung jener seligen Geister, welche im heiligen Leben merkliche Fortschritte gemacht haben, und dafür nun auf immer aller Bürde des Leibes, und jeder Mischung mit dem Irdischen frei und ledig werden.

Obgleich Plato diese Vorstellungen bis §. 146 S. 250 nur als Mythen und als Volksglaube vorträgt, obgleich das namentlich, was er von der eigentlichen, hier überall nicht sichtbaren, Beschaffenheit der Erde vorbringt, in dunkle und zum Theil so unfaßliche Bilder eingehüllt ist, daß man unwillkührlich an den Ton der Offenbarung Johannis erinnert wird: so ist doch die Verwandtschaft derselben mit gewissen katholisch-christlichen Ansichten unverkennbar. Wie leicht konnte die eine derselben, weiter ausgesponnen, zu der ganzen Lehre vom Fegfeuer, eine andere, die nämlich, daß für den Verbrecher nur durch Besänftigung des schwer Beleidigten Milderung der Strafe zu hoffen sey, zur Seelenmesse ausgesponnen werden, und, mit kirchlichen Glaubens-Artikeln in nähere Verbindung gesetzt, wenigstens Anlaß dazu geben! Wem kommt nicht, wenn er von dem Smaragden- und Jaspisglanze der S. 233 geschilderten Erde liest, jener neue Himmel und die neue Erde in Erinnerung, von welcher die Apokalypse ein so strahlendes Bild entwirft?

Aber auch eine Dämonenlehre, der Glaube an „dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienste Gottes, um derer willen, die ererben sollen die Seligkeit“ (Ebr. 1, 14) ist hier unverkennbar. Mag es seyn, daß sich unter den Hebräern erst seit der Babylonischen Verbannung die Dämonologie erweitert, und gleichsam zu einem Geisterstaate

ausgebildet habe: auch den Griechen war sie, noch vor aller Verschmelzung ihrer Ideen mit den christlichen, nicht fremd, und dieselben Schriftsteller des neuen Bundes, welchen die Worte heidnischer Dichter zu Gebote standen (z. B. Act. XVII. 28.) konnten auch, falls ihnen die Werke der Philosophen nicht fremd blieben, oder wenn sie auch nur die Volkssagen der Griechen beachteten, Bestätigung ihres Glaubens an Engel darin finden.

Durchweg aber herrscht in diesem ganzen Mythos die Idee, 1) von einer auch in jener Welt fortwirkenden Gerechtigkeit; 2) von dem innigen Zusammenhange der gegenwärtigen Existenz mit der künftigen, und 3) von einer den Menschen auch jenseits des Grabes nicht verlassenden göttlichen Führung.

Das ganze treffliche Werk wird dann beschlossen 1) mit den eindringlichsten Ermahnungen (S. 249. §. 145. c. ἀλλὰ τούτων δὴ ἕνεκα u. s. w.) in Rücksicht auf jene Zukunft schon in diesem Leben nach Tugend und Weisheit unermüdet zu trachten,*) „denn schön sey der Preis und groß die Hoffnung;" 2) mit einer Schilderung der besonnensten Standhaftigkeit des Vortrefflichen im Angesichte des Todes, wie er die gerührten Freunde, nach Entlassung der Weiber und Kinder, auf das, was eigentlich den wahren Sokrates im Gegensatze des inane funus ausmache, hinweiset, und durch eine über alles Vergängliche sich ohne Uebermuth und Ausgelassenheit erhebende Heiterkeit den Giftbecher leerend, die tiefsten Gefühle der Wehmuth, der Bewunderung und der Größe des Verlustes erweckt.

*) Χρὴ —— πάντα ποιεῖν, ὥστε ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βίῳ μετασχεῖν· καλὸν γὰρ τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη.

Frem

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kunhardt, Heinrich,

Platons Phädon mit besonderer Rücksicht auf die Unsterblichkeitslehre

Lübeck 1817

A.gr.b. 2614
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10237489-4